

FREIHEIT UND VERHALTEN

Ein Beitrag zur Kritik des radikalen Behaviorismus
nach B. F. Skinner aus philosophisch-
anthropologischer Perspektive

Michael Eppinger

1983



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554013_0001

FREIHEIT UND VERHALTEN

EIN BEITRAG ZUR KRITIK DES RADIKALEN BEHAVIORISMUS NACH
B. F. SKINNER AUS PHILOSOPHISCH-ANTHROPOLOGISCHER PERSPEKTIVE

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES DER PHILOSOPHIE
AN DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT ZU MÜNCHEN

VORGELEGT VON
MICHAEL EPPINGER
AUS MÜNCHEN

1983

REFERENT PROFESSOR M. ZAHN
KORREFERENT: PROFESSOR E. BISER

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 16. 2. 1983



HIERONYMUS BUCHREPRODUKTIONS GmbH, 8 MÜNCHEN 71
STOCKDORFER STR. 52, 1983

FREIHEIT UND VERHALTEN

EIN BEITRAG ZUR KRITIK DES RADIKALEN BEHAVIORISMUS NACH
B.F. SKINNER AUS PHILOSOPHISCH-ANTHROPOLOGISCHER PERSPEKTIVE

INHALTSVERZEICHNIS	SEITE
EINLEITUNG	1
A. GRUNDLAGEN UND INHALTE BEHAVIORISTISCHER VERHALTENSTHEORIE	25
1. HISTORISCHE GRUNDLAGEN SKINNER'SCHEN DENKENS	25
1.1 I.P. PAWLOW: DER BEDINGTE REFLEX	25
1.2 E.L. THORNDIKE: DIE LERNGESETZE	41
1.3 J.B. WATSON: BEGRÜNDUNG DES BEHAVIORISMUS	54
2. DER "RADIKALE BEHAVIORISMUS" NACH B.F. SKINNER	66
2.1 "WISSENSCHAFTLICHES" VERSUS "VORWISSENSCHAFTLICHES" MENSCHENBILD	66
2.2 DAS MODELL DER OPERANTEN KONDITIONIERUNG	73
2.3 SKINNER'S IMPLIZITER ETHISCHER ANSPRUCH	81
3. KRITIK DER SKINNER'SCHEN VERHALTENSTHEORIE	86
B. DER FREIHEITSBEGRIFF IN PHILOSOPHISCH-ANTHROPOLOGISCHER SICHT	99
4. LOGISCHE ASPEKTE DES FREIHEITSBEGRIFFES	99
4.1 DIE APORETISCHE AUSGANGSLAGE	99

	SEITE
4,2	INNERE UND ÄUSSERE, NEGATIVE UND POSITIVE FREIHEIT 102
4,3	TRANSZENDENTALE FREIHEIT 106
5.	ANTHROPOLOGISCHE ASPEKTE DES FREIHEITSBEGRIFFES 118
5,1	VORBEREITENDE ANALYSE 118
5,1,1	DER FREIHEITSBEGRIFF IN DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE 118
5,1,2	FREIHEIT ALS MOMENT DER SELBSTERFAHRUNG 127
5,1,3	FREIHEIT IN ERKENNTNISTHEORETISCHER HINSICHT 133
5,2	HANDLUNG UND FREIHEIT 145
5,2,1	DIE LÖSUNG DER ANTINOMIE VON KAUSALITÄT UND FREIHEIT IM SINNE KANTS 145
5,2,2	DIE DIFFERENZ VON GRUND UND URSACHE 158
5,2,3	DIE HANDLUNG IM VERHÄLTNIS ZU GRUND UND URSACHE 163
5,3	DER FREIHEITSBEGRIFF INNERHALB DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE 177
5,3,1	DIE ANSÄTZE VON SCHELER UND GEHLEN 177
5,3,2	DER ANSATZ VON H. PLESSNER 190
5,3,2,1	DIE EXZENTRISCHE POSITION DES MENSCHEN 192
5,3,2,2	DIE ANTHROPOLOGISCHEN GRUNDGESETZE NACH H. PLESSNER 199
5,3,3	ZUSAMMENFASSUNG UND STELLUNGNAHME 204
5,4	ABSCHLIESSENDE ANALYSE 207
5,4,1	FREIHEIT: DAS "SELBSTSEIN" DES MENSCHEN 207
5,4,2	DREIDIMENSIONALITÄT DES FREIHEITSBEGRIFFES 218

	SEITE
6.	ETHISCHE ASPEKTE DES FREIHEITSBEGRIFFES 221
6.1	FREIHEIT UND ETHIK: ARISTOTELES 221
6.2	FREIHEIT UND SITTlichkeit: KANT 225
6.3	ÜBERLEGUNGEN ZU EINER MOTIVATIONALEN ETHIK 239
C.	DER VERHALTENSBEGRIFF IN PHILOSOPHISCH- ANTHROPOLOGISCHER SICHT 247
7.	VERHALTEN ALS ANPASSUNG 247
7.1	DER VERHALTENSBEGRIFF SKINNER'S 247
7.2	DER BEGRIFF DES SELBST BEI SKINNER 260
7.3	KRITIK DES SKINNER'SCHEN VERHALTENSBEGRIFFES 269
8.	VERHALTEN ALS VERMITTLUNG
8.1	DIE ZWEIFELTIGKEIT DES VERHALTENS
8.1.1	VERMITTLUNG ALS DAS KONSTITUTIVE MERK- MAL DES VERHALTENS 290
8.1.2	VERHALTEN: SICH-SELBST-VERHALTEN-ZU- EINER-WELT 303
8.1.2.1	EXKURS: ZEITLICHKEIT 306
8.1.2.2	EXKURS: DER BEZUG ZUM ANDEREN 313
8.2	DIE ZWEIFELTIGKEIT DES LEIBES 320
8.2.1	LEIB-SEIN: DER LEIB ALS BEZIEHUNGS- ZENTRUM 320
8.2.2	LEIB-HABEN UND DINGLICHKEIT DES LEIBES 336
8.2.3	DAS PROBLEM DER EINHEIT DES LEIBES 342
9.	VERHALTEN UND FREIHEIT 352
10.	ZUSAMMENFASSENDE SCHLUSSBEMERKUNG 380

EINLEITUNG

Die Idee zu der vorliegenden Arbeit resultiert aus einer pädagogischen Motivation und einem philosophisch-begrifflichen Problem. Die Motivation entstammt einer Diskrepanzerfahrung im pädagogischen Feld und Umfeld der Schule, die ich im Rahmen und im Fortgang meines Studiums an der erziehungswissenschaftlichen Fakultät gemacht habe.

Einerseits wird die pädagogische Theorie - vor allem in den Bereichen Lernpsychologie und Didaktik - immer weitgehender von der Vorstellung der Operationalisierung des Lehr-Lernprozesses, wie sie B.F. SKINNER als der zur Zeit einflußreichste Vertreter der behavioristischen Lerntheorie entwickelt hat, beherrscht. Andererseits zeigen jedoch konkrete pädagogische Erfahrungen mit Schülern, daß das äußerlich beobacht- und meßbare Ergebnis von Verhaltensmodifikationen nicht dem wirklichen pädagogischen Erfolg entspricht, wie er sich im einsichtigen Handeln zeigt. Der Tendenz, den Schüler von seiten der stark behavioristisch beeinflussten, pädagogischen Theorie zum beliebig austausch- und manipulierbaren Objekt zu degradieren, dessen individuellen Vorlieben, Wertungen, Fähigkeiten, Einsichten und Erwartungen irrelevant für den Lernprozeß sind, steht die persönliche Erfahrung der Bedeutung dieser subjektiven Faktoren für den Lehr-Lernprozeß gegenüber. Das pädagogische Problem besteht darin, welchen Standort der Pädagoge einnehmen soll. Soll er den Schüler als bloßes Objekt pädagogischer Maßnahmen betrachten oder soll er ihn als eigenständige, freie Persönlichkeit respektieren? Soll er versuchen, mittels erprobter Verhaltenstechnologien erwünschtes Verhalten ohne Berücksichtigung der Schülerpersönlichkeit aufzubauen oder soll er dessen individuelle Persönlichkeit anerkennen und weiterentwickeln?

Die Vorstellung von einer freien, selbstverantwortlichen Persönlichkeit des Menschen ist eine genuin philosophische Leitidee. Um SKINNERS explizite Kritik an dieser Leitidee kritisieren zu können, ist der Aufweis der Relevanz dieser Leitidee gefordert. Untersucht man aber das Verhältnis der Begriffe "Verhalten" und "Freiheit" in der Philosophie, so zeigt sich auf der philosophisch-begrifflichen Ebene ein, der pädagogischen Diskrepanzerfahrung analoges Problem.

Traditionellerweise stehen beide Begriffe in der Philosophie zumindest beziehungslos nebeneinander - wenn sie nicht gleich als antithetische Begriffe gegeneinander gestellt werden. In der Regel werden Freiheits- und Handlungsbegriff philosophisch zusammengedacht. Thema der Philosophie, gerade auch in der zeitgenössischen Diskussion, ist das freie Handeln (vgl. z. B. MEGGLE, 1977; LENK, 1978 und 1979; POTHAST, 1978). Der Verhaltensbegriff hat in diesem Rahmen keinen oder einen, im Sinne bloßer Abgrenzung zum Handlungsbegriff, sehr bescheidenen Ort. Im übrigen jedoch wird der Verhaltensbegriff als Titel für ein empirisches, kausal-determiniertes Geschehen benutzt und aus der philosophischen Begrifflichkeit eliminiert bzw. für einzelwissenschaftliche Verwendung preisgegeben. Das zeigt sich z. B. an der vergleichenden Verhaltenswissenschaft oder an der behavioristischen Psychologie, die beide den Terminus "Verhalten" als Fundamentalbegriff verwenden.

Das theoretische Feld menschlicher Praxis ist folglich durch eine Zweiteilung bestimmt: Dem Verhalten als rein äußerlich-empirischem Geschehen wird die Handlung als rein innerlich-intelligibler Akt unvermittelt gegenübergestellt. Die menschliche Praxis wird in einen reinen Innen- und in einen bloßen Außenaspekt aufgespalten, ohne daß Innen- und Außenaspekt, die im Sinne PLESSNERS den "Doppelaspekt" menschlichen Seins ausmachen (vgl. z. B. PLESSNER, 1965, S. 292), miteinander zu vermitteln wären.

Die Preisgabe des Verhaltensbegriffs von seiten der Philosophie zeigt sich besonders deutlich am Beispiel einer "Vernunftanthropologie", wie man sie nach M. LANDMANN z. B. KANT zuschreiben kann (vgl. LANDMANN, 1969, S. 86 ff.). Der theoretischen Zweiteilung menschlicher Praxis (in Verhalten und Handeln) bei KANT entsprechen weitere Dualismen wie die von Vernunft und Trieb, Geist und Körper, Freiheit und Naturkausalität.¹ Eine positive Beziehung von Verhaltens- und Freiheitsbegriff scheint unter der Annahme des Dualismus von Verhalten und Handlung ausgeschlossen zu sein, da der Freiheitsbegriff allein an den der Handlung gebunden ist.

Der dualistischen Aufspaltung menschlicher Praxis entspricht die Zweiteilung der Erkenntnisbereiche von Philosophie und empirischen Einzelwissenschaften. Demnach reflektiert die Philosophie, unter Einbeziehung des Freiheitsbegriffes, das menschliche Tun vornehmlich in seiner sittlichen Dimension, indem sie nach Gründen bzw. nach der Begründetheit menschlichen Handelns fragt. Die Einzelwissenschaften analysieren unter dem Oberbegriff des Verhaltens die (kausalen) Bedingungsfaktoren menschlichen Tuns, indem sie nach Verhaltensursachen forschen (vgl. 5.2). Wenn sich die Philosophie ausschließlich auf die Analyse des reinen Innenaspektes menschlichen Tuns beschränkt und allein die ethisch-moralische Dimension menschlichen Handelns thematisiert, die - scheinbar davon unabhängige - Untersuchung des Außenaspekts den kausal-analytisch verfahrenen Einzelwissenschaften überlassend, dann kann zwischen philosophischer Handlungstheorie und empirischer Verhaltenswissenschaft keine Konkurrenz auftreten. Aus der Konkurrenzlosigkeit von Philosophie und Einzelwissenschaften bzw. aus der Preisgabe des Verhaltensbegriffs von seiten der Philosophie resultiert eine Legitimation der (uneingeschränkten) kausalen Analyse menschlichen Verhaltens im Sinne

SKINNERS. SKINNERS radikaler Behaviorismus ist insofern philosophisch legitimiert, als er einen zwar nur äußerlichen, für die Philosophie nicht relevanten Aspekt menschlichen Tuns, diesen aber adäquat, erfaßt. Philosophische Handlungstheorie und behavioristische Verhaltenstheorie sind unter der Prämisse des Dualismus einander komplementäre Positionen, die bei gegenseitiger Immunisierung kein Konfliktpotential beinhalten. Die Streitfrage, welche der beiden Positionen irrelevant für das Verständnis menschlicher Praxis ist, d. h. welche Position bloß epiphänomenale Erscheinungen untersucht, stellt sich bei der jeweiligen Beschränkung auf den eigenen Kompetenzbereich nicht und wäre so auch nicht entscheidbar.

Die Streitfrage, ob und inwieweit menschliche Praxis als Verhalten oder als Handlung zu deuten ist, stellt sich aber zwangsläufig aus der Sicht der philosophischen Anthropologie. Versucht man nämlich eine Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, zu finden, so erscheint eine, der Trennung in reine Innerlichkeit und bloße Äußerlichkeit entsprechende, dualistische Antwort unbefriedigend. Erklärt nämlich einerseits SKINNER jede menschliche Verhaltensweise zum Resultat kausal-determinierender Konditionierungsprozesse und behauptet andererseits die Philosophie die Möglichkeit unbedingt freier Willensbestimmung, so fragt sich, wie die beiden konträren Behauptungen philosophisch-anthropologisch in bezug auf die regulative Idee der Einheit des Menschen zu verstehen sind. Die polemischen Äußerungen SKINNERS, der philosophische Überlegungen einfachhin als epiphänomenale Hirngespinnste abtut, führen hier ebensowenig weiter wie philosophisch-dogmatische Wesensbestimmungen des Menschen als Geist- oder Vernunftwesen, für die die Leiblichkeit nur von sekundärer Bedeutung ist. Aus der philosophisch-anthropologischen Grundidee der Einheit des Menschen ergibt sich

die Forderung nach einer Problematisierung der dualistischen Alternative von reiner Innerlichkeit und bloßer Äußerlichkeit, von freiem, sittlichen Handeln und und kausal-determiniertem Verhalten.

Wenn hier und im Untertitel der vorliegenden Arbeit der Begriff der philosophischen Anthropologie in Anspruch genommen wird, so soll damit zunächst eine Abgrenzung gegen andere mögliche Positionen ausgesprochen sein, wie z. B. gegen eine psychologisch-experimentelle, eine sprachtheoretische oder auch eine wissenschaftsmethodische Position, Positionen also, von denen aus SKINNERS Verhaltenstheorie ebenfalls der Kritik unterzogen werden könnte. Im Unterschied zu den genannten, philosophisch weniger umstrittenen Positionen, sieht sich die Position der philosophischen Anthropologie, wie sie von M. SCHELER, A. GEHLEN und H. PLESSNER konzipiert wurde, mancherlei Einwänden ausgesetzt. Läßt sich nämlich die philosophische Anthropologie im Sinne der genannten Autoren auf empirische Befunde und Erkenntnisse über den Menschen ein, so gerät sie in eine doppelte Gefahr: Versucht sie so etwas wie eine Ansammlung einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse, dann geht sie über den Stand der Einzelwissenschaften nicht hinaus und ist als philosophische Position fragwürdig. Versucht sie dagegen, im Ausgang von wissenschaftlichen Befunden einen 'höheren' Verallgemeinerungsgrad zu erreichen, so muß sie sich fragen lassen, worin Objektivität und Wahrheit ihrer Behauptungen gründen. Es soll weiter unten im Anschluß an FAHRENBACH und PLESSNER gezeigt werden, daß die philosophische Anthropologie dieser Gefahr nicht erliegen muß.

Der m. E. bedeutendste Vertreter der philosophieinternen Kritik ist M. HEIDEGGER. HEIDEGGER bestreitet explizit den philosophischen Status der philosophischen Anthropolo-

gie: "Denn sie ist selbst nicht ausdrücklich aus dem Wesen der Philosophie begründet, sondern im Hinblick auf das zunächst äußerlich gefaßte Ziel der Philosophie und ihren möglichen Ausgang angesetzt. So endet schließlich die Bestimmung dieser Idee darin, daß die Anthropologie ein mögliches Sammelbecken für die zentralen philosophischen Probleme darstellt, eine Charakteristik, deren Äußerlichkeit und philosophische Fragwürdigkeit in die Augen springt. So ergibt eine kritische Besinnung auf die Idee einer philosophischen Anthropologie nicht nur ihre Unbestimmtheit und innere Grenze, sondern sie macht vor allem deutlich, daß überhaupt Boden und Rahmen fehlen für eine grundsätzliche Frage nach ihrem Wesen." (HEIDEGGER, 1965, S. 192 f.)

Der prinzipielle Fehler der philosophischen Anthropologie ist nach Heidegger ihre Orientierung an der traditionellen Metaphysik, insofern diese im Rahmen der "Physik des Lebens und des Menschen" verbleibt (vgl. HEIDEGGER, 1954, S. 86). Als Vollendung der traditionellen Metaphysik ist die philosophische Anthropologie dann für Heidegger mit der Selbstaufhebung der Philosophie gleichbedeutend: "Zur Anthropologie geworden, geht die Philosophie selbst an der Metaphysik zugrunde." (HEIDEGGER, 1954, S. 87) Das entscheidende Defizit der philosophischen Anthropologie in ihrer Ausrichtung an der traditionellen Metaphysik ist nach HEIDEGGER, daß sie den Menschen als Lebewesen betrachtet und damit seine ausgezeichnete Seinsweise als "Menschenwesen" verfehlt: "Alle Anthropologie bleibt von der Vorstellung des Menschen als Lebewesen geleitet. Die philosophische sowohl wie die wissenschaftliche Anthropologie geht in der Bestimmung des Menschen gerade nicht vom Wesen des Menschen aus. Um den Menschen als Menschenwesen, nicht als Lebewesen zu denken, müssen wir allem zuvor darauf achten, daß der Mensch jenes Wesen ist, das west, indem es in das zeigt, was ist, in welchem Zeigen das Seiende als solches erscheint." (HEIDEGGER, 1954a, S. 95)

Folglich verfehlt nach HEIDEGGER jeder Versuch, der vom Vorbegriff des Menschen als Lebewesen ausgeht, die eigentümliche Seinsweise des Menschen und kann darum keinen Anspruch auf einen philosophischen Status erheben. Die Bestimmung des Menschen als "Menschenwesen" schließt bei HEIDEGGER die Bestimmung des Menschen als "Lebewesen" aus. Die Frage nach dem Menschenwesen ist für HEIDEGGER eine Frage, die die Anthropologie übersteigt. In seiner Daseinsanalyse geht es HEIDEGGER darum, gegenüber dem Charakter der bloßen Vorhandenheit eines Lebewesens den Charakter des Seinkönnens, durch den sich (menschliches) Dasein auszeichnet, zu erhellen. Dem biologisch bestimmten Begriff des Lebewesens stellt HEIDEGGER den, das Menschenwesen charakterisierenden Begriff der Existenz gegenüber: "Deshalb kann die Ek-sistenz auch nie als eine spezifische Art unter anderen Arten von Lebewesen gedacht werden ... Das, was der Mensch ist, ... beruht in seiner Ek-sistenz." (HEIDEGGER, 1954b, S. 67 f.)

HEIDEGGERS Kritik an der philosophischen Anthropologie läßt sich also an der Differenz von Lebe- und Menschenwesen bzw. von "Leben" und "Existenz" festmachen. Nur eine Position, die ausgehend vom Begriff der Existenz den Menschen als Fragenkönnenden begreift, dem es in seinem Sein um dieses geht und der durch Seinsvollzug und Seinsverständnis vor anderem Seienden ausgezeichnet ist, kann nach HEIDEGGER Anspruch auf das Prädikat "philosophisch" erheben.

Die von HEIDEGGER verbal vollzogene, strikte Trennung von Fundamentalontologie und philosophischer Anthropologie ist jedoch m. E. in dieser Radikalität nicht haltbar und wird, wie FAHRENBACH gezeigt hat, von HEIDEGGER selbst in seinen frühen Schriften (besonders in: Sein und Zeit) inhaltlich relativiert (vgl. FAHRENBACH, 1970). Nach FAHRENBACH ist es zum einen ein Mißverständnis HEIDEGGERS,

den Begriff der philosophischen Anthropologie allein auf seine zoologisch-biologische Dimension zu verkürzen (vgl. FAHRENBACH, 1970, S. 123). Zum anderen zeigt FAHRENBACH in seiner differenzierten Analyse auf, daß HEIDEGGER selbst einem anthropologischen Mißverständnis seiner Fundamental-ontologie Vorschub leistet, ja diese als Basis für eine philosophische Anthropologie ausweist, wenn HEIDEGGER feststellt: "In der Einleitung wurde schon angedeutet, daß in der existentialen Analytik des Daseins eine Aufgabe mitgefördert wird, deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die Seinsfrage selbst: Die Freilegung des Apriori, das sichtbar sein muß, soll die Frage, "was der Mensch sei", philosophisch erörtert werden können." (HEIDEGGER, 1977, S. 45)

Die Kritik HEIDEGGERS an der philosophischen Anthropologie ist nach FAHRENBACH jedoch insofern berechtigt, als sich diese ihrer eigenen Voraussetzungen bewußt werden und ihre Fraglichkeit bedenken müsse (vgl. FAHRENBACH, 1970, S. 123). HEIDEGGERS Daseinsanalyse bietet nach FAHRENBACH eine existential-ontologische Basis für die philosophische Anthropologie: "Die ... These ist: "philosophische" Anthropologie ist nur als "existentielle" Anthropologie möglich, d. h. als die auf dem Boden der existentialen Ontologie und im Horizont ihrer Daseinsauslegung ermöglichte Frage nach dem - und nähere Bestimmung dessen -, was der Mensch sei." (FAHRENBACH, 1970, S. 120).

Umgekehrt kann eine existential-ontologische Daseinsanalyse im Sinne HEIDEGGERS nicht von ihren anthropologischen Implikationen absehen, da sie selbst "ontisch verwurzelt" ist (vgl. HEIDEGGER, 1977, S. 13). Für FAHRENBACH stellt sich das Verhältnis von Fundamentalontologie und philosophischer Anthropologie nicht im Sinne einer sich gegenseitig ausschließenden Konkurrenz dar: "Damit ist zugestanden, daß eine existential-philosophische Anthropologie, die ihre eigenen sachlichen und methodischen Vor-

aussetzungen reflektiert, ihre Fragestellung beim Verste-
hendsein des Menschen als faktisch existierenden Dasein
ansetzen muß - und nicht bei seiner Bestimmung als "Lebe-
wesen", obwohl sie als Anthropologie (des ganzen Menschen)
diesen Aspekt der leiblichen Faktizität der menschlichen
Existenz in ihre Thematik einzuholen hat." (FAHRENBACH,
1970, S. 129)

Einen Schritt weiter als FAHRENBACH, der die Konkurrenz
von philosophischer Anthropologie und Fundamentalontolo-
gie hinsichtlich ihres Fundierungsanspruchs im Sinne von
"koexistierenden Aspekten des Lebensvollzuges" aufgeho-
ben wissen möchte (vgl. FAHRENBACH, 1973, S. 896), geht
H. PLESSNER, wenn er im Anschluß an FAHRENBACHs Überlegun-
gen zu HEIDEGGERS Daseinsanalyse versucht, die Differenz
zwischen "Leben" und "Existenz" zugunsten des Lebensbe-
griffes aufzuheben (vgl. PLESSNER, 1976, S. 180 ff.). Ge-
genüber dem verkürzten Begriff von Leben bzw. Lebendigkeit,
der bei HEIDEGGER allein als ein Modus des Vorhandenseins,
dem die Dimension der offenen Möglichkeit fehlt, bestimmt
ist, versucht PLESSNER, den Lebensbegriff so weit zu fas-
sen, daß er den der Existenz implizieren kann (vgl. PLESS-
NER, 1976, S. 186). Aus der Feststellung, daß nur der
existieren kann, der lebt, - auf welche Weise auch immer -,
kehrt PLESSNER das Verhältnis von "Leben" und "Existenz"
um (vgl. PLESSNER, 1976, S. 188). Existieren ist dann nur
eine Möglichkeit des Lebens, die nicht im Sinne HEIDEGGERS
"die einzig legitime Direktive für eine Anthropologie in
philosophischer Absicht" darstellt (PLESSNER, 1976, S. 188).
Entbindet man den Lebensbegriff von einer Verkürzung auf
bloße Vorhandenheit, so hebt sich nach PLESSNER das vor-
gebliche Primat der Frage nach dem Sinn von Sein auf,
und der Weg wird frei für die Frage nach den Bedingun-
gen der Möglichkeit von Existenz im Rahmen des primordi-
nalen Lebens. HEIDEGGERS Frageansatz kommt für PLESSNER

einer Verabsolutierung einzelner Möglichkeiten gleich, die wegen ihres kulturspezifischen Charakters keineswegs den Anspruch auf umfassende und grundlegende Bedeutung für eine kulturübergreifende philosophische Anthropologie erheben kann (vgl. PLESSNER, 1976, S. 183). PLESSNER stellt HEIDEGGER die Antithese gegenüber: "Leben birgt als eine seiner Möglichkeiten Existenz." (PLESSNER, 1976, S. 189) Die Verbindung von "Leben" und "Existenz" glaubt PLESSNER im Begriff der exzentrischen Positionalität des Menschen gedacht zu haben, wobei der Verschränkung von Leib und Körper eine ausgezeichnete Bedeutung zukommt: "Entscheidend bleibt: die innersomatische Trennung von Körper und Leib zwingt das Lebewesen exzentrischer Positionalität, sein Leben zu leben, und erfüllt damit den Heideggerschen Begriff des Daseins." (PLESSNER, 1976, S. 195)

PLESSNER betont ausdrücklich, daß durch seine Kritik an HEIDEGGERS Verabsolutierung des Existenzbegriffes nicht dessen Daseinsanalyse "ausgespielt" werde (vgl. PLESSNER, 1976, S. 196). Ohne an dieser Stelle auf die programmatische Behauptung PLESSNERS inhaltlich näher einzugehen, (vgl. dazu: 5.3.2 und 8.2) sollte im Anschluß an FAHRENBACH und PLESSNER hier zunächst die innerphilosophische Kritik an der philosophischen Anthropologie problematisiert werden. Damit ist allerdings noch kein positiver Inhalt des Begriffs philosophischer Anthropologie gewonnen, der ihren Stellenwert innerhalb der Philosophie aufzeigte.

Geht man davon aus, daß bei der philosophisch-anthropologischen Frage nach dem, was der Mensch ist, nicht irgendein Ding theoretisch befragt, sondern der Mensch (als Fragender) sich selbst fraglich wird, wobei die philosophisch-systematisierte Frage nach dem Wesen des Menschen ein besonderer Modus der alltäglichen Selbstbefragung ist, dann scheint die philosophische Legitimation der philosophi-

schen Anthropologie darin zu bestehen, daß Philosophie selbst ein Anthropologikum ist. Dann ist es möglich, wie FAHRENBACH aufzeigt, philosophische Anthropologie als eine Fundamentaldisziplin der Philosophie aufzufassen, d. h. "nicht als eine philosophische Problemstellung unter bzw. neben anderen, sondern als systematisch zentrale und grundlegende Thematik der Philosophie überhaupt ..." (FAHRENBACH, 1973, S. 891). Bereits bei erkenntniskritischen Fragen der Philosophie nach Wissen, Erkenntnis und Erfahrung wird die anthropologische Komponente offensichtlich, handelt es sich doch immer um menschliches Erkennen und Wissen, um menschliche Erfahrung, wobei die erkenntnisanthropologische Rückfrage nach dem Menschen in seiner Lebenswelt elementar und notwendig bleibt (vgl. FAHRENBACH, 1973, S. 892). Bestimmt man das Erkenntnisinteresse der Philosophie als das praktisch-relevante Welt- und Selbstverständnis des Menschen, so wird die philosophische Legitimität der Frage nach dem Menschen, wenn man darunter nicht nur die Frage nach biologischen Existenzbedingungen versteht, offensichtlich. Der systematische Ort der philosophischen Anthropologie ist dann keineswegs außerhalb oder unterhalb anderer philosophischer Fragestellungen, sondern vielmehr ihr zentraler Mittelpunkt (vgl. FAHRENBACH, 1973, S. 892).

Sinn und Ursprung der Frage des Menschen nach sich selbst ist nicht theoretischer, sondern praktischer Art. Die philosophisch-anthropologische Frage richtet sich nicht interesselos auf die Erkenntnis eines Dinges "Mensch", sondern reflektiert immer zugleich dessen Möglichkeiten im Lebensvollzug und thematisiert damit eine fundamentale Dialektik: Der Mensch lebt oder existiert in einer spannungsbehafteten Dialektik von Gegebenheit und Aufgabe, Wirklichkeit und Möglichkeit, Bestimmtheit und Selbstbestimmung. Darum kann als die "Basiskonzeption gegenwärtiger Anthropologie" ein Begriff des Menschen "als des Seienden,

das im Rahmen struktureller und lebensgeschichtlicher Daseinsbedingungen zur Selbstverständigung und Selbstverwirklichung genötigt ist ..." angenommen werden (FAHRENBACH, 1973, S. 905). Die bedingte Offenheit, die dieser Begriff des Menschen impliziert, steht so einerseits gegen feste Wesensbestimmungen des Menschen, die bereits SCHELER an den tradierten Menschenbildern kritisiert hatte (vgl. SCHELER, 1962, S. 81 ff.). Andererseits bedarf es bei der philosophisch-anthropologischen Frage dennoch eines Leitbegriffes, der die Ganzheit des Menschen, "der ein einheitgebendes Verständnis menschlichen Daseins ermöglicht", ohne sofort in einem fixen Wesensbegriff zu erstarren, oder im Pluralismus anthropologischer Erkenntnisse zu zerfallen (vgl. FAHRENBACH, 1973, S. 893). Die Rede von der Ganzheit oder Einheit ist bei FAHRENBACH im Sinne einer regulativen Idee zu verstehen. Es geht um eine strukturelle Einheit, die nicht verschiedene anthropologische Aspekte zugunsten einer inhaltlich einheitlichen Auffassung des Menschen aufhebt, sondern die den fundamentalen Tatbestand der Dialektik bzw. des Doppelaspektes menschlichen Seins als Natur- und als Geistwesen verdeutlicht. Weder eine naturalistische Reduzierung des Menschen auf ein bloßes Naturwesen, noch eine idealistische Reduktion auf ein reines Geist- oder Vernunftwesen ist aus dieser Perspektive zu legitimieren. Die Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Doppelaspektes wird in PLESSNERS Begriff der exzentrischen Positionalität strukturanalytisch erfaßt (vgl. FAHRENBACH, 1973, S. 896).

PLESSNER stellt, unter kritischer Bezugnahme auf die KANTsche Unterscheide von "physiologischer" und "pragmatischer" Anthropologie (Anthropologie, Vorrede), drei Grundsätze für die philosophische Anthropologie auf, die ermöglichen sollen, den fundamentalen Doppelaspekt menschlichen Seins und Daseins adäquat unter einem Leitbegriff bzw. in einer Struk-

turformel zu erfassen (vgl. PLESSNER, 1979, S. 137 ff.). Um aspektspezifische Einseitigkeiten zu vermeiden, muß die philosophische Anthropologie nach PLESSNER erstens allen Aspekten den gleichen Wert "für die Aufdeckung des ganzen menschlichen Wesens" zubilligen (PLESSNER, 1979, S. 138). Die Strukturformel vom Menschen darf folglich nicht unter einem besonderen Leitaspekt stehen, sondern muß die prinzipielle Gleichwertigkeit aller möglichen Aspekte berücksichtigen.

Zweitens darf diese Strukturformel, die die Einheit 'hinter' den differierenden Aspekten erfassen soll, keinen begrenzenden Rahmen für philosophische oder wissenschaftliche Aussagen liefern wollen, sondern "muß von derselben Ursprünglichkeit sein, wie sie der Mensch in seiner Geschichte werdenden Dasein beweist, in dem er sie sich erringt." (PLESSNER, 1979, S. 138) Die Strukturformel soll für menschliche Subjektivität und Spontaneität und damit für einen möglichen Fortgang des anthropologischen Wissens offen bleiben.

Drittens resultiert für PLESSNER aus der prinzipiellen "Unergründlichkeit des Menschenmöglichen" das Verbot, ein "eigentliches" Ziel, einen bestimmten Zweck des Menschen zu formulieren oder zu definieren (vgl. PLESSNER, 1979, S. 139). Als zusammenfassendes Kriterium für Strukturformeln der philosophischen Anthropologie formuliert PLESSNER: "Strukturformeln dürfen keinen abschließend-theoretischen, sondern nur einen aufschließend-exponierenden Wert beanspruchen." (PLESSNER, 1979, S. 138)

Die philosophisch-anthropologische Frage ist für PLESSNER die Frage nach dem Menschsein als solchem. Es geht in dieser Frage um die "Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Seins" (PLESSNER, 1976, S. 11), um die Frage, "was es bedeutet und wie es möglich ist: ein Mensch zu sein."

(PLESSNER, 1979, S. 142) Erst durch diese Differenzierung der philosophisch-anthropologischen Frage kommt neben dem Aspekt der bedingenden Vorgegebenheiten menschlichen Seins der Aspekt des Lebensvollzugs in den Blick.

FAHRENBACH denkt den Aufgabencharakter und das Realisationsproblem menschlichen Daseins, die nur mit Bezug auf natürliche Bedingungen des Menschseins adäquat zu fassen sind im Begriff der Bestimmung. Die anthropologische Frage ist für FAHRENBACH die Frage nach der Bestimmung des Menschen: "Denn im Begriff der "Bestimmung" sind die Aspekte der Faktizität (des Bestimmtseins) und des Entwurfs (des Sich-bestimmens) in ihrer offenen Spannung eingeschlossen und doch wird durch die Frage nach der Bestimmung des Menschen, das was der Mensch sei, letztlich von dem her erfragt, was er sein kann." (FAHRENBACH, 1970, S. 130)

Aus dieser Formulierung der philosophisch-anthropologischen Frage läßt sich ein thematischer Zusammenhang zwischen philosophischer Anthropologie und Ethik ableiten, den FAHRENBACH andernorts genauer expliziert hat (vgl. FAHRENBACH, 1972), und der von wesentlicher Bedeutung für die Konzeption der vorliegenden Arbeit ist. Diese basiert auf der Annahme, daß ohne Berücksichtigung des ethischen Aspekts der Begriff menschlicher Praxis nicht zureichend zu explizieren ist. FAHRENBACH gibt als Ziel der philosophisch-anthropologischen Fragestellung "eine möglichst umfassende, grundlegende und begründete Erkenntnis des Menschen in den Grundverhältnissen seiner Lebenswelt, das heißt prinzipiell unter Einschluß des "Weltverhältnisses" und der sozialen Dimension menschlichen Daseins" an. (FAHRENBACH, 1972, S. 34) Auch die moralisch-ethische Dimension der Praxis, die sich z. B. bei der Beurteilung und Rechtfertigung von Handlungen zeigt, ist also mit einzubeziehen. Eine Anthropologie, "in der die normative Di-

mension menschlicher Praxis und Selbsterfahrung keinen Ort hätte, könnte schwerlich als hinreichend umfassend und grundlegend angesehen werden". (FAHRENBACH, 1972, S. 35) Aus dem Tatbestand, daß der Mensch sein Leben führen muß, läßt sich auf die normative Dimension menschlicher Praxis schließen. Der Lebensvollzug bedarf immer normativer Orientierungen, denn immer fragt sich der Mensch, was er sein bzw. tun kann und soll. Die normativen Orientierungen im Bereich moralischen Handelns und ihre Begründbarkeit sind Thema einer philosophischen Ethik. Damit ist der Bezug von philosophischer Anthropologie und Ethik hergestellt. Die philosophisch-anthropologische Frage ist ohne Einbeziehung der ethisch-normativen Dimension unvollständig.

Umgekehrt muß sich aber auch die philosophische Ethik auf anthropologische Gehalte hin öffnen. Erst wenn in der Fragestellung einer philosophischen Ethik versucht wird, einerseits die anthropologischen Möglichkeitsbedingungen moralischen Handelns zu bedenken und andererseits die sozial-historischen, lebensweltlichen Bedingungen für moralisches Handeln, die FAHRENBACH im Begriff des "Realisationsfeldes" zusammenfaßt, zu berücksichtigen, wird das wechselseitige Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Ethik begrifflich faßbar. "Der Verweisungszusammenhang anthropologischer und ethischer Fragen schließt ... die gegenseitige Offenheit gegenüber der jeweils aspektspezifischen Thematik und Methodik ein." (FAHRENBACH, 1972, S. 38) Diese wechselseitigen Verweisungen werden besonders deutlich an Begriffen wie "Freiheit" oder "Verantwortung", die man als Schnittpunktbegriffe zwischen philosophischer Anthropologie und Ethik bezeichnen könnte.

In der anthropologischen Frage des Menschen nach sich selbst, in der die (praktische) Erfahrung der Aufgegebenseit des Lebensvollzuges deutlich wird, zeigt sich auch

der Bezug zwischen philosophischer Anthropologie und menschlicher Selbsterfahrung an. Die anthropologische Erfahrung "ist nicht einfach Erfahrung vom Menschen als einem besonderen anderen (vom Erfahrenden verschiedenen) Seienden, sondern wesentlich Erfahrung des Menschen von sich oder Selbsterfahrung des Menschen". (FAHRENBACH, 1973, S. 907)

Die Selbsterfahrung des Menschen ist nicht in einem individualistischen und unhistorischen Sinne zu interpretieren, sondern muß im Rahmen der lebensweltlichen Bezüge, d. h. der sozial-historischen bzw. sozial-kulturellen Rahmenbedingungen gesehen werden. Der Begriff der Selbsterfahrung meint nicht primär die Summe rein privater Erlebnisse, die ein Individuum allein macht, sondern zielt auf ein strukturelles Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, das sich freilich in individuellen Erfahrungen zeigt. Die Selbsterfahrung ist doppelt vermittelt. Einerseits ist sie gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt. Andererseits setzt jede inhaltliche Erfahrung des Menschen von sich selbst ihn selbst als Subjekt schon voraus. Das sich erfahrende und seine Erfahrungen reflektierende Subjekt vermag sich aber nie restlos zu objektivieren. In der Selbsterfahrung ist also der Mensch zwar Subjekt und Objekt zugleich - und dies macht den Charakter der Vermitteltheit aus - er kann jedoch nie nur Objekt oder nur Subjekt sein.

Die prinzipielle Unabschließbarkeit der menschlichen Selbsterfahrung hat ihre praktische Dimension im Sich-selbst-Aufgegebensein des Menschen: der Mensch lebt nicht einfach, sondern muß sein Leben führen. Die Vorstellung des Menschseins als unabgeschlossener Prozeß erfordert den Verzicht auf einen endgültigen, abgeschlossenen Wesensbegriff vom Menschen.

Die philosophische Anthropologie steht also nicht nur in einem Bezug zur Ethik, sondern sie ist ebenso mit der ge-

schichtlichen Selbsterfahrung des Menschen verbunden. Nimmt man zu diesem doppelten Bezug die vorher erwähnte Bezugnahme auf einzelwissenschaftliche Befunde hinzu, so kann man mit PLESSNER von einer dreifachen "Verbundenheit der Philosophischen Anthropologie mit der Einzelwissenschaft, der Philosophie und der geschichtlichen Situation des menschlichen Lebens" sprechen, die es "für die Exposition ihrer Aufgabe im Auge zu behalten" gilt. (PLESSNER, 1979, S. 135) Aus dieser dreifachen Verbundenheit der philosophischen Anthropologie resultiert zum einen die Forderung, Erkenntnisse und Befunde aller drei genannten Bereiche zu berücksichtigen. Es ist dann nicht mehr möglich, philosophisch-spekulative Behauptungen über den Menschen aufrecht zu erhalten, wenn z. B. widersprechende Befunde naturwissenschaftlicher oder kulturwissenschaftlicher Art vorliegen. Insofern steht die philosophische Anthropologie in einem kritischen Verhältnis zur Philosophie.

Zum anderen dürfen einzelwissenschaftliche Befunde nicht totalisiert, d. h. mit dem Anspruch auf Universalerklärung verbunden werden. Der philosophischen Anthropologie kommt darum auch eine kritische Funktion gegenüber den Einzelwissenschaften zu. Sie hat sowohl philosophische Erkenntnisse und Einsichten als auch geschichtlich-existentielle Selbsterfahrungen des Menschen gegenüber einem überzogenen einzelwissenschaftlichen Anspruch zu verteidigen.

Man kann mit K. HOLZKAMP zwischen einer positiv-affirmativen und einer kritischen Absicht anthropologischen Fragens unterscheiden (vgl. HOLZKAMP, 1973, S. 238). Geht es ersterer um die Gewinnung von Bestimmungsmerkmalen menschlichen Daseins und Verhaltens, so zielt letztere darauf ab, "Denkansätze, in denen vordergründig keinerlei anthropologische Aussagen enthalten zu sein scheinen, daraufhin zu analysieren, wieweit sie dennoch unbefragt auf bestimmten

Annahmen über die Eigenart, das Wesen, die Natur des Menschen basieren, also eingeeengte, partialisierende Sichtweisen anthropologisch totalisieren." (HOLZKAMP, 1973, S. 238) Die kritische Absicht hat aber die positiv-affirmative insofern zur Voraussetzung, als die Kritik - sofern sie sich nicht allein auf formale Gesichtspunkte beschränkt - von einem inhaltlichen Standpunkt auszugehen hat. Nur so ist eine konkurrierende anthropologische Aussage als Entstellung, Verkürzung oder Totalisierung zu entlarven.

Die doppelte kritische Absicht der philosophischen Anthropologie gegenüber der Philosophie und der Einzelwissenschaften betont auch PLESSNER, wenn er die Skepsis zum Grundprinzip der philosophischen Anthropologie erklärt: "Diese Skepsis werden wir nicht eher überwinden, als bis wir sie verwirklicht haben. Die im Sinne ihrer Überwindung verwirklichte Skepsis ist allein möglich als Philosophische Anthropologie." (PLESSNER, 1979, S. 140) Darum fordert PLESSNER auf zum "Mut zur rückhaltlosen Skepsis als einer Methode des Menschen, sich durch Selbstentsicherung wiederzufinden" (PLESSNER, 1979, S. 144). Aus der prinzipiellen Unergründlichkeit menschlichen Seins rechtfertigt sich nach PLESSNER das skeptische Prinzip der philosophischen Anthropologie, nämlich: "falsche Autorität abzuwehren und durch ihre Erschütterung den Weg zu echter Sicherheit freizumachen." (PLESSNER, 1979, S. 145)

Der folgende Beitrag zu einer Kritik an SKINNERS radikalem Behaviorismus versteht sich als philosophisch-anthropologisch in diesem doppelt kritischen Sinne. Vorzüglicher Gegenstand der Kritik ist SKINNERS Totalisierung des bloßen Außenaspektes menschlichen Seins unter dem Begriff des Verhaltens. Damit ist indirekt auch eine Kritik an philosophischen Denkmustern verbunden, die, ebenfalls einseitig, allein den Innenaspekt menschlichen Seins unter den

Begriffen "Handlung" und "Freiheit" thematisieren. Will man sich nicht mit dem Dualismus von reinem Innen und bloßem Außen zufriedengeben, so ist die strikte Trennung von "Handlung" und "Verhalten" bzw. von "Freiheit" und "Verhalten" zu relativieren. Dazu muß die Totalisierung jeder der beiden Aspekte deutlich gemacht und problematisiert werden. Erst wenn die durch die Totalisierung entstandenen Verkrustungen aufgebrochen werden, ist der Versuch einer Vermittlung von Außen- und Innenaspekt, von "Handlung" und "Verhalten" bzw. von "Freiheit" und "Verhalten" möglich. Unabhängig davon, daß im Verlauf der vorliegenden Arbeit nur Schritte in Richtung auf eine solche Vermittlung getan werden können, ist deren Anliegen ein genuin philosophisches. Die Philosophie kann sich nicht mit einmal gewonnenen Erkenntnisstandpunkten zufrieden geben.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist also ein doppeltes: zum einen der Aufweis der behavioristisch reduktiven Bestimmung des Verhaltensbegriffs bei Skinner und zum anderen die Aufdeckung der Mehrdimensionalität des Verhaltensbegriffs im Sinne einer philosophisch-anthropologischen Bestimmung.

Von hierher bestimmt sich auch der Aufbau der vorliegenden Arbeit. Im ersten Kapitel werden, ausgehend von historischen Denkmustern behavioristischer Psychologie, die Inhalte und Grundlagen des radikalen Behaviorismus nach B.F. SKINNER expliziert. Durch die Analyse von SKINNERS impliziten anthropologischen und ethischen Annahmen wird dessen philosophischer Anspruch deutlich gemacht. Die anschließende erste Kritik an SKINNER bringt prinzipielle Einwände gegen SKINNERS Verhaltenstheorie und deren Anspruch auf Totalerklärung zur Sprache. Es wird angezeigt, daß eine philosophisch-anthropologische Kritik an SKINNER vorrangig zwei fundamentale Begriffe klären muß: Den Begriff der Freiheit und den Begriff des Verhaltens.

Um seinen kausal-mechanischen Verhaltensbegriff totalisieren zu können, muß SKINNER jegliche Vorstellung menschlicher Freiheit zum wissenschaftlich irrelevanten, epiphänomenalen Hirngespinnst erklären. Durch die explizite Negation menschlicher Freiheit gerät SKINNER in einen Widerspruch zu philosophischen Theorien, die gerade in der freien, sittlichen Willensbestimmung des Menschen sein Spezifikum und seinen letzten Zweck sehen. Da SKINNER mit keinem Wort detaillierte Kritik an irgendeiner philosophischen Freiheitstheorie übt, sondern sich mit einer pauschalen Ablehnung derselben begnügt, scheint eine differenzierte Klärung dessen, was mit dem Begriff "Freiheit" philosophisch gemeint ist bzw. sein kann, notwendig, um diesen ersten fundamentalen Ausgangspunkt SKINNERschen Denkens in Frage zu stellen.

Die philosophisch-anthropologische Klärung des Freiheitsbegriffes erfolgt im zweiten Kapitel. Ziel dieses Kapitels ist es, einen Freiheitsbegriff zu entwickeln, der durch seine Offenheit für anthropologische und ethische Aspekte dem vorher skizzierten Begriff der philosophischen Anthropologie entspricht. Dazu wird, nach einer Begriffs- und einer vorbereitenden Problemanalyse, zuerst das Verhältnis von "Handlung" und "Freiheit" untersucht. Im Anschluß an KANTS Lösung der Antinomie von Kausalität und Freiheit kommt dabei der Unterscheidung von Grund und Ursache, an die zu- meist Überlegungen der analytischen Handlungstheorie anschließen, grundlegende Bedeutung zu. Es zeigt sich, daß diese Unterscheidung vor allem dazu dient, einen engen Bezug von "Freiheit" und "Handlung" herzustellen, den Bereich des Verhaltens jedoch davon auszunehmen. So bleibt menschliche Praxis in philosophischen Handlungs- und Freiheitstheorien dualistisch aufgespalten.

Da SCHELER, GEHLEN und PLESSNER - als führende Vertreter der philosophischen Anthropologie - ihre Ansätze unter den

Anspruch stellen, ein derartig dualistisches Denken zu überwinden, wird sodann nach dem Stellenwert des Freiheitsbegriffes innerhalb dieser Ansätze gefragt. Die zu klärende Frage ist, inwieweit diese Ansätze ihrem Anspruch auf Überwindung des dualistischen Denkens in bezug auf menschliche Freiheit entsprechen. Da dies am ehesten H. PLESSNER zugestanden werden kann, wird dessen Ansatz besonders hervorgehoben.

In der abschließenden Analyse wird im Anschluß an W. KELLER Freiheit als das "Selbstsein" des Menschen ausgewiesen, worin sich das Spannungsverhältnis von Gegebenheit und Aufgabe bzw. von leiblich-weltlicher Bedingtheit und darüber hinausgehender Selbstbestimmung ausdrückt. Wesentliches Anliegen dieser Analyse ist es, das Verhältnis von unbedingter und bedingter Freiheit so zu bestimmen, daß der fundamentale Doppelaspekt von Innerlichkeit und Äußerlichkeit menschlichen Seins nicht zugunsten der Totalisierung eines der beiden Aspekte verdeckt wird. Als Resultat dieser Analyse ergibt sich die These, daß weder die Verabsolutierung rein innerlicher, unbedingter Freiheit noch die Totalisierung bloß äußerlicher, kausal-determinierender Bedingungen dem genannten Doppelaspekt und der bedingten menschlichen Freiheit gerecht wird.

Im letzten Abschnitt des zweiten Kapitels sollen die bis dahin weitgehend ausgesparte ethisch-normative Dimension des Freiheitsbegriffes angesprochen und Überlegungen zu einer motivationalen Ethik angestellt werden, die die anthropologischen Bedingungen moralischen Handelns (im Sinne FAHRENBACHS) berücksichtigt.

Um SKINNERS Verhaltensbegriff in Frage zu stellen, wird im dritten Kapitel versucht, den im zweiten Kapitel vorbereiteten, komplexen Freiheitsbegriff mit einem mehrdi-

mensionalen, dialektischen Verhaltensbegriff in Zusammenhang zu bringen. Da SKINNERS Verhaltensbegriff im ersten Kapitel nur partiell expliziert wurde, soll er im ersten Hauptteil des dritten Kapitels ausführlich analysiert und kritisiert werden. Diese Kritik zeigt, daß SKINNER mit seinem einseitig-reduktiven, kausal-analytischen Verhaltensbegriff bestenfalls einen Aspekt des mehrdimensionalen Phänomens erfassen kann. Darum soll im zweiten Hauptteil des dritten Kapitels Verhalten im Sinne eines mehrdimensionalen, dialektischen Vermittlungsprozesses von Lebewesen und Welt beschrieben werden: Verhalten ist ein "Sich-selbst-verhalten-zu-einer-Welt".

Bei der Analyse des dialektischen Vermittlungsprozesses von Lebewesen und Welt wird die anthropologische Bedeutung der Leiblichkeit als einem Strukturmoment des Selbst des Lebewesens deutlich. Der fundamentale Doppelaspekt menschlicher Existenz zeigt sich nämlich auch auf der Ebene der Leiblichkeit in der problematischen Dialektik von Leib-sein und Leib-haben. Verhalten wird so als ein leibhaftes Phänomen verstanden, das weder allein in seinem bloßen Außenaspekt noch allein in seinem reinen Innenaspekt zureichend zu begreifen ist. Gerade in der "Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten" (WALDENFELS, 1980, S. 55), die die Zweideutigkeit des Verhaltens ausmacht, zeigt sich ein Spielraum für menschliche Freiheit. Im letzten Abschnitt der Arbeit wird darum versucht, das Verhältnis von Freiheit und Verhalten genauer zu bestimmen.

Da die vorliegende Arbeit als ein philosophisch-anthropologischer Beitrag zu einer Kritik an SKINNER zu verstehen ist, dem es wesentlich um die Aufbrechung theoretischer Verkrustungen geht, wird nicht der Anspruch auf einen vollständigen Gegenentwurf zu SKINNERS Verhaltenstheorie erhoben. Sollte sich die Kritik an SKINNERS ein-

seitig reduktivem Verhaltensbegriff und die Kritik am philosophisch-begrifflichem Dualismus zwischen "Verhalten" und "Handlung" bzw. "Verhalten" und "Freiheit" als stichhaltig erweisen, so ist die Absicht dieser Arbeit erfüllt.

Abschließend sei noch eine spezifische Schwierigkeit bei der Abfassung der vorliegenden Arbeit angedeutet. Einerseits liegt im Bereich der philosophischen Literatur kaum Material zu SKINNERS behavioristischer Psychologie vor. Während auf seiten der Pädagogik (vgl. z. B. LEONHARD, 1978; FLÜGGE, 1969) oder der Psychologie (vgl. z. B. KRAIKER, 1979) SKINNERS Verhaltenstheorie explizit diskutiert wird, reichen philosophische Bezugnahmen (vgl. z. B. KRINGS, 1980) über partielle Hinweise kaum hinaus. Andererseits werden in der Arbeit Begriffe wie Freiheit, Kausalität, Handlung, Leib usw. in Anspruch genommen, die zum Teil eine lange philosophiegeschichtliche Tradition haben und über die eine reichhaltige Literatur vorliegt. Während ich mich also bei der Auseinandersetzung mit SKINNER kaum auf konkrete philosophische Vorgaben stützen konnte, bestand hinsichtlich vieler grundlegender Begriffe das Problem einer sinnvollen Literatúrauswahl.

A. GRUNDLAGEN UND INHALTE BEHAVIORISTISCHER VERHALTENSTHEORIE

1. HISTORISCHE GRUNDLAGEN SKINNER'SCHEN DENKENS

1.1 I.P. PAWLOW: DER BEDINGTE REFLEX

Um das Jahr 1903 stellte der russische Physiologe Ivan P. PAWLOW eine für Psychologie und Physiologie folgenreiche Hypothese auf: er postulierte den Mechanismus der bedingten Reflexe. Dieses Postulat war seine Antwort auf die, seine Forschungen leitende Grundfrage: "Könnte man nicht eine so elementare psychische Erscheinung finden, die man mit vollem Recht gleichzeitig auch für eine rein physiologische Erscheinung halten dürfte, um von ihr ausgehend durch eine streng objektive Untersuchung der Bedingungen ihrer Entstehung, ihrer verschiedenartigen Komplikationen und ihres Verschwindens ... von Anfang an ein objektives physiologisches Bild der gesamten höheren Nerventätigkeit der Tiere zu erhalten ...?" (PAWLOW, 1972, S. 204)

Begonnen hatte PAWLOW seine Forschungsarbeit mit Untersuchungen zur Physiologie des Verdauungssystems. Dazu beobachtete er die Speichelabsonderungen von Hunden bei Fütterung mit fester Nahrung oder Säure. Die Menge und Konsistenz des Speichels konnte nach einem operativen Eingriff an den Hunden experimentell gemessen werden. PAWLOW stellte bei diesen Versuchen eine äußerst differenzierte Anpassung der Reaktion der Hunde an die Umweltreize fest, die sich physiologisch als Reflex erklären ließ. Der Speichelflex ist nach PAWLOW folgendermaßen vorzustellen: Die verschiedenen Eigenschaften des Futters wirken als spezifische chemo-physikalische Reize, die von den Rezeptoren über Nervenbahnen zum Gehirn weitergeleitet werden, das seinerseits über andere Nervenbahnen die entsprechenden

Speicheldrüsen zur Tätigkeit anregt. Die konstante Verbindung zwischen Reaktionen und diskreten, chemo-physikalischen Reizen, die über spezifische Rezeptoren empfangen und über efferente Nervenbahnen zum Gehirn und von da über efferente Nervenbahnen zu den reagierenden Muskeln oder Drüsen geleitet werden, wird als Reflexbogen bezeichnet. Verschiedenartige Reize führen demnach über separate Reflexbögen zu entsprechenden Reaktionen der Drüsen. Die Reflexbögen funktionieren gesetzmäßig, sind artspezifisch und angeboren. Den "Mechanismus einer dauernden Verbindung zwischen bestimmten Erscheinungen der Umwelt und den ihnen entsprechenden bestimmten Reaktionen des Organismus unter Vermittlung des Nervensystems" nannte PAWLOW den "unbedingten Reflex" (PAWLOW, 1972, S. 44). Ein Organismus ist so von Geburt an durch eine Vielzahl an unbedingten Reflexen an das äußere Milieu, die Umwelt angepaßt. Der unbedingte Reflex scheint so auch zur Erklärung des diffizilen Wechselspiels zwischen Reiz und Reaktion auszureichen, wenn man eine entsprechende Differenzierung des Reflexapparates, d. h. der Rezeptoren und der Nervenbahnen annimmt.

Diesem einfachen Fall steht der Fall gegenüber, daß ein Hund auch dann Speichel absondert, wenn er den Nahrungsreiz auf Distanz dargeboten bekommt. "Es hat sich gezeigt, daß die psychische Reizung, d. h. die Wirkung eines Stoffes auf Distanz, vollkommen mit der identisch ist, bei der der Stoff in den Mund gelangt." (PAWLOW, 1972, S. 62) Um dieses Phänomen zu erklären wurden zur Zeit PAWLOWS psychische Entitäten wie z. B. Wünsche oder Vorstellungen des Tieres in Anspruch genommen. Die darauf rekurrierenden, psychologischen Theorien konkurrierten miteinander und ließen keine einheitliche Erklärung des Phänomens zu. Dieser theoretische Dissens war für PAWLOWS Wissenschaftsbegriff untragbar.

PAWLOWS grundlegender Lösungsvorschlag bestand darin, neben den unbedingten Reflexen eine zweite Art von Reflexen zu postulieren, die "bedingten Reflexe". Er hatte nämlich bei seinen Versuchen festgestellt, daß es möglich war, den Reiz, der zu einem unbedingten Reflex führte, durch einen zunächst neutralen Reiz zu substituieren, indem dieser bei mehreren Versuchen gleichzeitig mit dem unbedingten Reiz dargeboten wurde. Nach einigen Wiederholungen löste der vormals neutrale Reiz allein die gleiche Reaktion aus; er hatte den unbedingten Reiz substituiert. Diesen Vorgang bezeichnet man heute als "klassische oder respondente Konditionierung" (vgl. SKINNER, 1973, S. 55 f.).

Das experimentelle Paradigma für diese Konditionierung ist folgender Versuch. Einem Hund wird Säure ins Maul geträufelt; als unbedingter Reflex stellt sich eine bestimmte Speichelabsonderung ein. Gleichzeitig oder kurz zuvor ertönt jedesmal ein Glockenton. Nach mehreren Wiederholungen genügt allein der Glockenton, um die gleiche Speichelabsonderung auszulösen. PAWLOW und seine Mitarbeiter haben diesen Grundversuch im Laufe ihrer Forschungen vielfältig variiert und konnten scheinbar immer eine Bestätigung für die Theorie des bedingten Reflexes erhalten.

Die physiologische Erklärung für den bedingten Reflex ist nach PAWLOW denkbar einfach. Während für die unbedingten Reflexe eine angeborene Nervenleitung vorliegt (der Reflexbogen), muß diese für die bedingten Reflexe erst gebildet werden. Neben der Funktion der Reizleitung besitzt das Nervensystem nach PAWLOW als zweite Eigenschaft die Fähigkeit der "Schließung". Ähnlich wie bei einem Telefonnetz soll man sich die bedingten Reflexe als zeitweilige Anschlüsse an das bestehende Netz von unbedingten Reflexleitungen vorstellen. "Die Grundtätigkeit des höchsten Abschnitts des Zentralnervensystems ist das Schließen neuer zeitweiliger Verbindungen zwischen den äußeren Erscheinun-

gen und der Funktion der verschiedenen Organe sowie die Zerlegung der Gesamtheit der äußeren Welt durch den Organismus in Einzelheiten; kurz gesagt, die Tätigkeit des Schließungs- und Analysatorenapparates." (PAWLOW, 1972, S. 52) Dem Vorgang der Konditionierung entspricht auf der physiologischen Ebene der Vorgang der Schließung. Stimmt diese Theorie der bedingten Reflexe, so wird eine psychische Erklärung für die Speichelabsonderung überflüssig, wird für PAWLOW Psychologie in Physiologie aufgehoben. "Hier wird die Psychologie mit der Physiologie zur Dekkung gebracht, das Subjektive rein physiologisch, rein objektiv interpretiert." (PAWLOW, 1972, S. 172)

Der experimentelle Beweis ist zunächst negativ möglich. Ein neugeborener Hund wird nur mit Milch aufgezogen. Wird ihm nach ein paar Monaten andere Nahrung auf Distanz dargeboten, so zeigt sich keinerlei Speichelabsonderung. Die Nahrung mußte "zumindest einmal ins Maul gelangt sein, es mußte ein einfacher, reiner Leitungsreflex entstehen, und erst danach bildete sich allmählich ein neuer Reflex..." (PAWLOW, 1972, S. 65). Die Speichelabsonderung scheint folglich nicht von psychischen Ursachen wie der Vorstellung von oder dem Wunsch nach Nahrung abhängig zu sein. Der experimentelle Nachweis ist auch umgekehrt möglich durch Versuche zur Löschung von bedingten Reflexen. Von Löschung spricht man dann, wenn ein bedingter Reiz nicht mehr von einem unbedingten Reiz begleitet wird. Geschieht dies mehrmals hintereinander, so verliert der bedingte Reiz seine Wirksamkeit und wird schließlich wieder zum neutralen Reiz. Die zeitweise geschlossene Nervenbahn ist wieder aufgehoben, der Reflex gelöscht. Pawlow führte dazu folgende Versuchsreihe durch (vgl. PAWLOW, 1972, S. 68 ff.): Ein Hund war so konditioniert, daß er auf Reizung von drei Hautpunkten Speichel absonderte. Ein erster Versuch bestand darin, daß ein Hautpunkt gereizt wurde,

ohne daß zugleich Säure eingeflößt wurde. Nach mehrmaliger Wiederholung trat die Löschung vollständig ein, d. h. auf die Hautreizung hin erfolgte keinerlei Speichelfluß mehr. Reizte man nun einen der anderen Hautpunkte, ohne gleichzeitig Säure zuzugeben, so reagierte der Hund mit erneuter Speichelabsonderung. Dieses Experiment bewies für PAWLOW, daß jeder einzelne bedingte Reflex für sich gelöscht werden mußte, d. h. daß es sich tatsächlich um einzelne Schließungen von Nervenbahnen handeln mußte.

Untersuchte man die Versuchsergebnisse quantitativ genauer, so ließ sich zur Erhärtung der PAWLOW'schen These der Schließung ein weiteres Phänomen finden, das er als "Irradiation" bezeichnete. Führte man obigen Versuch zur Löschung durch, so zeigte sich, daß, wenn an einem Punkt der bedingte Reflex gelöscht war, der Löschvorgang an dem näherliegenden Punkt zunächst rascher erfolgte als an den weiter entfernten. Reizte man jedoch nach kurzer Pause diesen näherliegenden Punkt erneut, so setzte weiterer Speichelfluß ein, während bei den beiden anderen jeglicher Speichelfluß ausblieb. Diesen Zusammenhang untersuchte PAWLOW in bezug auf die Dauer der Löschung und die Menge des Speichels und stellte signifikante Beziehungen in den Ergebnissen fest.

Als Erklärung bot PAWLOW an, die Hautpunkte als Projektionen von entsprechenden Gehirnpunkten aufzufassen. Wird eine Nervenbahn gelöscht, so bedeutet das nach PAWLOW eine Erregung des betreffenden Gehirnpunktes, die sich zunächst nicht nur auf ihn beschränkt, sondern auch die benachbarten Gehirnpunkte miterregt und so die entsprechenden Nervenbahnen ebenfalls beeinflußt. Diese Beeinflussung der näheren Umgebung eines Gehirnpunktes nennt PAWLOW "Irradiation". Erst nach einer Zeitspanne konzentriert sich die Erregung auf den spezifischen Gehirnpunkt, und die Irradia-

tion verschwindet. Damit werden die Ergebnisse der beschriebenen Versuche erklär- und voraussagbar. "In der Tiefe der Gehirnmasse findet ein bestimmter Prozess statt, und Sie können hinsichtlich seiner Bewegung alles mathematisch voraussagen." (PAWLOW, 1972, S. 72) Am Phänomen der Irradiation läßt sich neben dem Nachweis für die Schließung neuer Nervenbahnen als zweiter Leistungsbereich des Nervensystems die Fähigkeit zur Analyse der Umwelt illustrieren. Jedes höhere Lebewesen verfügt über verschiedene, sehr feine "Analysatoren". Dabei handelt es sich um "die Organe, die bisher als Sinnesorgane bezeichnet wurden" (PAWLOW, 1972, S. 47). Nach PAWLOW zerlegen die Analysatoren die Umwelt in Einzelelemente. Die Analyse ist zunächst sehr grob und generalisierend, kann aber im Fortgang eines Lernprozesses weiter differenziert werden.

Experimentell ist das Phänomen der Generalisation bzw. der Differenzierung aus Variationen des Grundversuchs der Konditionierung zu beobachten. Ist der Hund auf den Glockenton konditioniert, so sondert er im Anfangsstadium des Lernprozesses auf alle beliebigen Töne Speichel ab. Wird ihm im Fortgang der Experimente nur bei immer enger werdendem Frequenzbereich des Tones Säure verabreicht, so ist es möglich, seine Differenzierungsfähigkeit bis zum Grenzfall einer bestimmten Frequenz auszubilden, bei der er Speichel absondert. Physiologisch gesehen bedeutet die Generalisation im Anfangsstadium nach PAWLOW eine Irradiation einer bestimmten Fläche der Großhirnrinde. Im weiteren Lernprozeß wird die Irradiation immer weiter begrenzt, bis sich der Erregungsprozeß auf einen sehr engen Bereich konzentriert. "Die Begrenzung geht besonders schnell mit Hilfe eines anderen nervalen Grundprozesses vor sich, den man Hemmung nennt." (PAWLOW, 1972, S. 208) Gehemmt wird ein Reiz z. B. dadurch, daß man den bedingten Reiz nicht mehr durch einen unbedingten Reiz bestärkt, ihn also löscht.

Hemmungs- wie Erregungsprozeß führen nach PAWLOW beide zur Irradiation. Das Wechselspiel zwischen den Grundprozessen Hemmung und Erregung erklärt dann auch das Phänomen der Differenzierung. Insofern sind die zwei Grundprozesse der Hemmung und der Erregung die Basis für die Theorie der bedingten Reflexe.

Beide Grundprozesse spielen für die späteren Überlegungen PAWLOWs, die sich mit der Erklärung von Neurosen und Psychosen und der Übertragbarkeit der tierphysiologischen Erkenntnisse auf den Menschen beziehen, die entscheidende Rolle. In seinem 1935 erschienenen Aufsatz "Die gemeinsamen Typen der höheren Nerventätigkeit der Tiere und des Menschen" (in PAWLOW, 1972, S. 179 ff.) geht PAWLOW davon aus, daß menschliches und tierisches Verhalten durch das Nervensystem bestimmt und geleitet wird. Aus seinen langjährigen Versuchen ließen sich drei Grundeigenschaften der Nervenprozesse ausmachen, die die individuellen Charakterunterschiede der Versuchstiere bedingten: Die Stärke der Erregungs- bzw. Hemmungsprozesse, das Gleichgewichtsverhältnis zwischen Erregung und Hemmung und schließlich die Beweglichkeit dieser Grundprozesse. Die Kombinationen aus diesen nervalen Grundprozessen führen zu verschiedenen Typen, die sich unterschiedlich gut an die Umwelt anpassen können. Nach PAWLOW lassen sich die Tiere in vier Gruppen einteilen: in furchtsame und furchtlose, in Tiere mit starker oder schwacher Erregbarkeit bzw. Hemmbarkeit. Entscheidend ist für PAWLOW dabei, daß sich aus den möglichen Kombinationen wesentlich vier Haupttypen erkennen lassen, die sich in etwa mit den vier Temperamenten nach HIPPOKRATES decken. Starke Erregbarkeit und das Überwiegen der Erregungsprozesse über die Hemmprozesse zeichnen den Choleriker aus. Die gegenteiligen Eigenschaften bestimmen den Melancholiker. Starke Beweglichkeit der Prozesse entspricht dem Temperament des Sanguinikers und schwache Beweglichkeit dem des Phlegmatikers.

Da sich die individuellen Charaktereigenschaften der Hunde auf physiologische Eigenschaften des Nervensystems zurückführen lassen, scheint es für PAWLOW nur legitim, ana -

loge Zusammenhänge auch für die menschlichen Charaktere als gegeben anzusehen: "Wenn man sich auf das Elementare der physiologischen Grundlagen zur Klassifikation der Typen des Nervensystems bei Tieren stützt, muß man dieselben Typen auch beim Menschen annehmen, was auch schon die klassischen griechischen Denker taten." (PAWLOW, 1972, S. 197) Neben diesem fragwürdigen Indiz für die Gemeinsamkeiten im Nervensystem zwischen Mensch und Tier beruft sich PAWLOW auf die Ergebnisse seiner Forschungen an neurotischen und psychotischen Erkrankungen, die durch Bezug auf die drei nervalen Grundprozesse physiologisch erklärbar werden. Es war ihm gelungen, Hunde im Experiment neurotisch zu machen, indem sie entweder überstarken Reizen oder Situationen ausgesetzt wurden, die zu einer Kollision von Erregungs- und Hemmungsprozessen führten. Jede Neurose ist nach PAWLOW auf eine zu starke Gleichgewichtsstörung zwischen Erregung und Hemmung zurückzuführen. Gemäß den Charakteren sind diese Störungen individuell leichter oder schwerer herbeizuführen. Der Anfälligkeitsgrad für psychische Erkrankungen ist nach PAWLOW also buchstäblich auf die physiologische Stärke des Nervensystems zu reduzieren. "Wie soll man sich eine psychische Störung ohne Schädigung des Hirngewebes, sei es in struktureller oder wenigstens in funktioneller Hinsicht, vorstellen?" (PAWLOW, 1972, S. 74)

Die unterschiedliche Konstitution des Nervensystems hat nach PAWLOW eine unterschiedliche Erkrankungsbereitschaft des Organismus zur Folge. So wirken sich gleiche Umstände unterschiedlich auf die Hunde aus. Dieselben Feststellungen lassen sich beim Menschen machen, wenn man erregende Lebenslagen zum Vergleich nimmt, die ebenfalls zu individuell verschiedenen Reaktionen führen (vgl. PAWLOW, 1972, S. 75 und S. 146). Zu beachten ist dabei, daß für PAWLOW die erregende Lebenslage wie z. B. der Tod eines nahestehenden

henden Menschen ausschließlich als Summe von Reizen unter Absehung ihrer Bedeutungsdimension aufzufassen ist.

Mit der Entdeckung des Mechanismus der bedingten Reflexe ist für PAWLOW der Schlüssel zur Erklärung des gesamten Verhaltens lebender Organismen gefunden, der eine Bezugnahme auf psychische Verhaltensursachen überflüssig macht, da sich diese adäquat in physiologischen Aussagen ausdrücken lassen. Der Tierorganismus existiert nur dadurch, daß er sich mit dem äußeren Milieu ins Gleichgewicht bringt. Die unterste Stufe der Anpassung bilden die unbedingten Reflexe, die sich aber nur auf eine statische Umwelt beziehen können. Da sich diese jedoch ändert, reichen die festen Verbindungen zur Erhaltung des Gleichgewichts nicht aus. Es werden zeitweilige Verbindungen notwendig, die bedingten Reflexe, die die Anpassung an Veränderungen ermöglichen. "Die zeitweilige nervale Verbindung ist folglich in der Tierwelt und bei uns selbst die universellste physiologische Erscheinung." (PAWLOW, 1972, S. 207) Mensch und Tier unterscheiden sich nach PAWLOW nur dadurch, daß der Mensch zur Bildung der bedingten Reflexe über ein zusätzliches Signalsystem verfügt. Die Eindrücke, Reize und Empfindungen aus der Umwelt bilden das erste Signalsystem, das Mensch und Tier gemeinsam haben. Die Sprache bildet ein "zweites, speziell unser eigenes System der Wirklichkeit" (PAWLOW, 1972, S. 214). Sie hat für PAWLOW den Menschen erst zum Menschen gemacht, aber es "unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß die Grundgesetze, die für die Arbeit des ersten Signalsystems aufgestellt worden sind, auch für das zweite Signalsystem gelten müssen, denn es handelt sich bei dieser Arbeit um das gleiche Nervengewebe" (PAWLOS, 1972, S. 215). Sprache ist für PAWLOW nur die Summation von Worten, die die Eigenschaft haben, alle Umweltreize des ersten Signalsystems substituieren zu können. "Worte können ihnen alle Reize ersetzen, und sie können deshalb auch alle

Tätigkeiten und Reaktionen des Organismus hervorrufen, die durch diese Reize bedingt werden." (PAWLOW, 1972, S. 85)

Für PAWLOW reichen die bisher erwähnten Versuchsergebnisse und die entsprechenden physiologischen Erklärungen aus, die Bildung des bedingten Reflexes zum gültigen Erklärungsmodell für die gesamte belebte Welt zu machen. Für ihn ist es "offensichtlich, daß unsere Erziehung, unser Lernen, jegliche Disziplin und unsere vielen Gewohnheiten lange Reihen von bedingten Reflexen sind" (PAWLOW, 1972, S. 73), und daß letztlich zwischen der Bewegung der Pflanzen zum Licht und der Suche nach Wahrheit mittels mathematischer Analyse kein wesentlicher Unterschied besteht, da beide "die letzten Glieder der fast unendlichen Kette von Anpassungen" ein und derselben Ordnung darstellen. (PAWLOW, 1972, S. 26) Zugleich leistet die Theorie der bedingten Reflexe für PAWLOW die Aufhebung der Assoziationspsychologie in Physiologie: "Daneben ist sie aber auch ein psychisches Phänomen, nämlich das, was die Psychologen Assoziation nennen, sei das nun die Bildung von Verbindungen aus den verschiedensten Handlungen, Eindrücken oder aus Buchstaben, Wörtern und Gedanken. Welcher Grund besteht denn dafür, das voneinander zu trennen und zu unterscheiden, was der Physiologe zeitweilige Verbindung, der Psychologe aber Assoziation zu nennen pflegt?" (PAWLOW, 1972, S. 207)

Aus diesem knapp skizzierten Ansatz PAWLOWs lassen sich bereits die grundlegenden Lösungsversuche und die damit verbundenen Probleme erkennen, die sich bei den nachfolgenden Theoretikern des Behaviorismus erneut zeigen. Das Ziel ist, eine objektiv vorgegebene Welt mittels eines allgemeingültigen Prinzips möglichst objektiv zu erklären. Für PAWLOW leistet dies der Mechanismus des bedingten Reflexes. Der lebende Organismus ist durch einen differen-

zierten Nervenapparat in der Lage, sich an eine Umwelt anzupassen, die als Summe einzelner, diskreter Reize aufgefaßt werden soll. Die Sprache wird bereits bei PAWLOW "eindimensional" (vgl. MARCUSE, 1979, S. 103 ff.) als Reiz höherer Ordnung, als Signal bestimmt, und der Sprung zu SKINNERS "verbal behavior" ist von hier aus nicht mehr weit. Leitend für die evolutionäre Theorie der Anpassung ist die Vorstellung eines doppelten Gleichgewichtszustandes zwischen Organismus und Umwelt bzw. zwischen Erregungs- und Hemmungsprozeß im Nervensystem des Organismus. Der optimale Zustand scheint der des totalen Gleichgewichts zu sein, und ein zu großes Ungleichgewicht führt letztlich in beiden Fällen zu Neurosen und Psychosen, die sich für PAWLOW physiologisch betrachtet als eine strukturelle oder funktionelle Störung des höheren Nervenapparates erweisen. Aber bereits dieser Vorstellung des Homöostaseprinzips widersprechen eindeutige Erfahrungen aus anderen Tierexperimenten, und es zeigt sich eher die Umkehrung der PAWLOWSchen These als bestätigt: "Gegen das Gleichgewichtsprinzip spricht, daß bei Wegfall aller Spannungszustände keineswegs vollkommene Eudämonie sondern eher geistige Störungen auftreten." (NICKLIS, 1971, S. 106) NICKLIS verweist darauf, daß selbst bei Ratten eher autonome Aktivität wie Spiel- und Neugierverhalten als Reaktivität zur Erreichung des Gleichgewichtszustandes zu beobachten ist (vgl. 9.).

Ein weiteres Problem erwächst für die PAWLOWSche Theorie der bedingten Reflexe daraus, daß damit keine neuen Verhaltensweisen erklärt werden können, da der mögliche Verhaltensspielraum durch die ererbte Anzahl der unbedingten Reflexe bestimmt ist. Nicht weniger problematisch erscheint PAWLOWS unwissenschaftlicher Versuch, die Übertragbarkeit der Ergebnisse seiner Tierversuche auf den Menschen durch seine Typologie und seine physiologische Erklärung von Neurosen zu rechtfertigen.

Die Verkürzungstendenz, die jede behavioristische Theorie kennzeichnet, wird auch bei PAWLOW schon deutlich, wenn er etwa ganz beiläufig und ohne Begründung in einem Nebensatz sagt: "Da aber unser Verhalten und das der Tiere durch das Nervensystem bestimmt und geleitet wird ..." (PAWLOW, 1972, S. 179) Diese, an keiner Stelle explizit begründete Behauptung leistet eine nicht zu unterschätzende doppelte Reduktion, die in der Folge die Totalisierung seiner Reflextheorie ermöglicht. Einerseits wird die Gleichsetzung von Mensch und Tier durch die Behauptung der Dominanz des Nervensystems über das Verhalten erreicht, und damit die Übertragbarkeit der Ergebnisse der Tierversuche gerechtfertigt, andererseits der komplexe Verhaltensbegriff auf eine bestimmte Reiz-Reaktionsverbindung reduziert, (obwohl PAWLOW in seinen Forschungsarbeiten diese Beziehung nur für den einen Fall der Speichelabsonderung bei Hunden untersucht und, wie er glaubt, nachgewiesen hat). Dieses unwissenschaftliche Verfahren, eine Hypothese ohne zureichende Beweise als gültig zu behaupten und zur Begründung des methodischen Vorgehens zu benutzen, kann man bei allen behavioristischen Autoren antreffen, obwohl er logisch betrachtet eine *petitio principii* darstellt. Sollte die Gleichsetzung von Mensch und Tier unter der Kategorie "Verhalten" nur als heuristische Annahme verstanden werden, so hätte dies von PAWLOW deutlich gemacht werden müssen.

Weitaus fundamentaler als diese knapp skizzierte immanente Kritik an PAWLOWs Theorie der bedingten Reflexe, ist eine transzendente Kritik, wie sie z. B. MERLEAU-PONTY vorgetragen hat. (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 1 - 36 und S. 59 ff.)²

Die Kritik von MERLEAU-PONTY erfolgt in zwei Schritten. Zuerst expliziert er die impliziten Voraussetzungen der klassischen Reflexlehre PAWLOWs an dessen Grundbegriffen

"Reiz", "Reaktion" und "Reflex". In einem zweiten Schritt zeigt er dann den, durch diese Prämissen bedingten, pseudowissenschaftlichen Charakter der PAWLOWSchen Theorie auf. Da an späterer Stelle explizit die positiven Vorschläge MERLEAU-PONTYS in bezug auf das Verständnis von Verhalten diskutiert werden, genügt hier die Kritik an PAWLOWS Reflexlehre (vgl. dazu C.).

Die klassische Reflexlehre hat einen idealen Begriff des Reflexes. Der ideale Reflex ist als eine kausal-mechanische Verbindung zwischen einem elementaren Reiz und einer elementaren Reaktion aufzufassen. Reiz und Reaktion sind unter dieser Annahme zwei raum-zeitlich getrennte, elementare Bestandteile des Reflexes. Zwischen beiden besteht eine kausale Verbindung, d. h. der bestimmte elementare Reiz (S1) ist die Ursache für die bestimmte, elementare Reaktion (R1). Da die Reaktion (R1) ausschließlich Wirkung des Reizes (S1) ist, muß beim Reflexgeschehen der reagierende Organismus als total passiv angesehen werden. Das reaktive Verhalten des Organismus besteht dann in einer ausschließlichen Anpassung desselben an eine aktive Reizumwelt.

Da nach dieser idealen, kausal-mechanischen Reflexvorstellung immer ein bestimmter Reiz (S1) eine bestimmte Reaktion (R1) verursacht, müssen feste, gegeneinander isolierte Nervenleitungen angenommen werden. Der ideale Reflex bzw. Reflexbogen ist dann folgendermaßen zu denken: Ein Reiz (S1) wird als ein bestimmtes, elementares chemo-physikalisches Agens an einem bestimmten Reizort über einen Rezeptor oberflächlich rezipiert. Dieser Reiz wird über isolierte Nervenbahnen zum Gehirn weitergeleitet und von da an bestimmte Muskeln oder Drüsen, die die Reaktion bewirken.

Eine komplexe Reizsituation ist nach der klassischen Reflexauffassung grundsätzlich analytisch in solch elemen-

tare Reflexe zerlegbar. Ein komplexer Reiz ist gemäß dieser kausal-analytischen Auffassung mit der Summe der elementaren Reize identisch. Gleiches gilt für die Reaktion.

MERLEAU-PONTY zeigt nun, daß weder ein solch elementarer, isolierbarer Reiz, noch eine entsprechende elementare, isolierbare Reaktion behauptet werden kann. Ein Reflex bzw. ein Reflexbogen, wie ihn die klassische Reflexlehre voraussetzt, ist nur im Ausnahmefall annäherungsweise zu erzielen. Für die Wirkung eines Reizes sind nämlich weniger seine analysierbaren elementaren Eigenschaften von Bedeutung, als vielmehr seine räumliche Verteilung, sein Rhythmus und seine Intensität (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 11). Darum behauptet MERLEAU-PONTY gegen PAWLOW, daß ein komplexer Reiz keineswegs mit der Summe seiner Elemente identisch ist, sondern vielmehr als eine Ganzheit, als eine "Reizgestalt" aufgefaßt werden muß. Die Reizgestalt ist aber keineswegs allein im Sinne PAWLOWS die kausale Ursache für die reflexartige Reaktion, denn der Organismus ist nach MERLEAU-PONTY im Reflexgeschehen nicht rein passiv, sondern trägt selbst dazu bei, eine Reizgestalt zu bilden: "So wird die Reizgestalt durch den Organismus selbst geschaffen, durch seine eigentümliche Art und Weise, sich den äußeren Einwirkungen auszusetzen." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 14) Die analysierbaren elementaren Eigenschaften eines Reizes sind nur eine Bedingung für die zu erklärende Reaktion. Von gleicher Bedeutung für die Entstehung einer Reaktion sind Bedingungen des Organismus selbst: "Alle Reflexe erfordern im Organismus die Mitwirkung einer Vielzahl von Bedingungen außerhalb des Reflexbogens, die mit dem gleichen Recht als Ursachen der Reaktion bezeichnet werden können wie der "Stimulus"." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 18) Als solche Bedingungen weist MERLEAU-PONTY chemische, sekretorische, vegetative, cerebrale und cerebellare Bedingungen auf (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 18 ff.). Gleichzeitige oder vorausgehende Reaktionen

des Organismus sind von ebenso entscheidender Bedeutung für die zu erklärende Reaktion.

MERLEAU-PONTYs detaillierte Untersuchungsergebnisse stehen so im Gegensatz zu PAWLOWs fundamentalen Prämissen. Demnach ist weder ein Reiz ein isoliertes, elementares Faktum, das kausal-mechanisch die Reaktion determiniert, noch ist der reagierende Organismus ein rein passives Objekt im Reflexgeschehen. Für MERLEAU-PONTY ist z. B. eine Erregung des Organismus nie allein durch einen elementaren Reiz, sondern nur durch die zusätzliche Annahme von Empfindlichkeiten des Organismus zu erklären (vgl. WEBERsches Gesetz der Schwelle). "So besehen bestünde die Reizerregung niemals im passiven Registrieren einer äußeren Einwirkung, sondern in einer Verwertung dieser Einflüsse, die sie faktisch den deskriptiven Normen des Organismus unterwirft." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 30) Aber selbst, wenn es Reize, Rezeptoren, Nervenbahnen und Reaktionen im Sinne der klassischen Reflexlehre geben sollte, bleibt immer noch das Problem, daß ein Organismus variabel reagiert. Der Einwand der Variabilität der Reaktionen wird dadurch noch verstärkt, daß die Reaktionen zumeist auch biologisch sinnvoll sind. Will man die biologisch sinnvollen, variablen Reaktionen nach dem Schema des Reflexbogens erklären, so muß eine immens hohe Zahl an isolierten Nervenbahnen und ein entsprechend hoher Differenzierungsgrad der Rezeptoren angenommen werden. So müßte z. B. für jede denkbare räumliche Ausgangsstellung des menschlichen oder tierischen Körpers eine feste Nervenbahn existieren, die auf eine lokale Reizung hin eine biologisch sinnvolle Reaktion ermöglichen würde. Da diese rein quantitative Überlegung die Unangemessenheit der Erklärung variabler Reaktionen durch Reflexe im klassischen Sinne zeigt, kommt MERLEAU-PONTY zu dem Schluß: "Es gibt in unseren reflektorischen Reaktionen etwas Allgemeines, das ihnen eben diese wechselseitige Substitution von Effektoren gestattet." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 32)

Die Konsequenz aus dem bisher Gesagten ist, daß Reiz und Reaktion in einer dialektischen Beziehung stehen und nicht als ein bloß äußerliches Nebeneinander aufgefaßt werden dürfen. Ein Reiz läßt sich nicht an sich, d. h. unabhängig vom Organismus definieren, denn er ist eine biologische und nicht nur eine chemisch-physikalische Realität. Reiz und Reaktion sind nach MERLEAU-PONTY komplexe Ganzheiten, Gestalten, die in einem komplexen Verhältnis zueinander stehen. Weder ein Reiz, noch eine Reaktion sind identisch mit der Summe ihrer Elemente. Insofern zeigt sich schon bei der Analyse von PAWLOWS Grundbegriffen die Problematik seiner Theorie, die MERLEAU-PONTY in einer direkten Kritik dahingehend verschärft, daß er PAWLOW eine "imaginäre Physiologie" vorwirft (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 69).

Wie oben beschrieben, will PAWLOW seine Theorie der bedingten Reflexe physiologisch als Zusammenspiel von Erregungs- und Hemmungsprozessen erklären. Für relativ einfache Fälle scheint diese Erklärung zunächst auszureichen. Wird der Fall jedoch komplizierter - was zugleich eine Zunahme an Lebenswirklichkeit bedeutet -, so ist PAWLOW gezwungen, immer neue Hilfshypothesen zu entwickeln. Diese Schwierigkeit PAWLOWS gründet in seinen Prämissen. Wenn eine komplexe Reizsituation identisch mit der Summe der elementaren Einzelreize ist und jeder Einzelreiz eine spezifische Wirkung verursacht, dann muß z. B. neben der hemmenden bzw. erregenden Wirkung eines Reizes auch eine enthemmende Wirkung postuliert werden. In welcher komplizierten Hilfskonstruktion dies bei PAWLOW führt, hat MERLEAU-PONTY sehr differenziert aufgezeigt (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 62 ff.).

Wenngleich die pseudowissenschaftliche Erklärung PAWLOWS bei komplexeren Beispielen deutlicher wird, so ist sein prinzipieller Fehler auch an jedem einfachen Fall fest-

zustellen: PAWLOWS Theorie der bedingten Reflexe basiert nämlich nicht auf einer Beschreibung beobachtbarer physiologischer Prozesse, sondern ist eine hypothetische Konstruktion, ein hypothetisches physiologisches Modell. Das heißt, Hemmung und Erregung sind zwar am beobachtbaren Verhalten festzustellen, sie sind aber keinesfalls physiologische Tatsachen im Sinn PAWLOWS. In dem Maße wie dieses Modell immer weniger auf immer komplexere Fälle paßt, wird diese Diskrepanz zwischen Theorie und experimenteller Erfahrung immer deutlicher. MERLEAU-PONTY spricht von einer "Kluft zwischen dem beobachtbaren Verhalten und den anatomisch-physiologischen Hypothesen, mit denen man es erklären will." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 68) Die Weite dieser Kluft ist direkt an der Anzahl der Hilfhypothesen, die PAWLOW einführen muß, um sein Modell zu retten, abzulesen. Insofern bietet PAWLOW, der eine objektive, d. h. überprüfbare Theorie des Verhaltens entwickeln wollte (vgl. PAWLOW, 1972, S. 204), keine experimentell überprüfbare Theorie an, sondern entwickelt eine "imaginäre Physiologie", die ihren hypothetischen Charakter vergessen hat: "Weil Pawlos deskriptive Begriffe, die der Beobachtung des Verhaltens entnommen sind, direkt auf das zentrale Nervensystem übertrug, konnte er glauben, er bediene sich einer physiologischen Methode. In Wirklichkeit handelt es sich um eine imaginäre Physiologie ..." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 69)

1.2 E.L. THORNDIKE: DIE LERNGESETZE

Der Begriff des Gesetzes ist in der behavioristischen Verhaltenstheorie von fundamentaler Bedeutung. PAWLOW, THORNDIKE, WATSON und SKINNER setzen allerdings den Begriff des Gesetzes scheinbar selbstverständlich als gegeben voraus, wenn sie von gesetzmäßigen Verbindungen zwischen Reiz und

Reaktion, Situation und Verhalten oder Verstärkung und Verhalten sprechen, bzw. wenn sie explizit Lerngesetze (THORNDIKE) oder Verhaltensgesetze (SKINNER) aufstellen. Wenn auch keiner der genannten Behavioristen den Begriff des Gesetzes genauer expliziert, so ist eine Klärung dieses behavioristischen Fundamentalbegriffes unumgänglich. Dazu soll knapp das Modell der wissenschaftlichen Erklärung nach C.G. HEMPEL, das sogenannte H-O-Schema vorgestellt werden (vgl. HEMPEL, 1977, S. 69 ff.).

Ziel der empirischen Wissenschaften ist es nach HEMPEL, die Phänomene der physischen Welt zu erklären, "eine Auffassung der Welt zu entwickeln, die in einem klaren, logischen Zusammenhang mit unseren Erfahrungen steht und so einem objektiven Test zugänglich ist". (HEMPEL, 1977, S. 69 f.). Die möglichen wissenschaftlichen Erklärungen müssen dazu zwei systematischen Forderungen genügen: Der Forderung nach erklärender Relevanz und der Forderung nach Überprüfbarkeit. Erstere besagt, daß eine Erklärung gute Gründe für die Annahme, daß das zu erklärende Ereignis tatsächlich eintritt bzw. eintrat, liefern muß. Letztere bedeutet, daß "die Aussagen, die eine wissenschaftliche Erklärung bilden, ... einem empirischen Test zugänglich sein" müssen. (HEMPEL, 1977, S. 71) Unter Voraussetzung dieser beiden Forderungen unterscheidet HEMPEL zwei Formen von wissenschaftlicher Erklärung: die deduktiv-nomologische und die probalistische Erklärung.

Nach der deduktiv-nomologischen Erklärung läßt sich ein zu erklärendes Phänomen (das Explanandum) streng deduktiv aus erklärenden Sätzen (aus den Explanans) ableiten. Das Explanans umfaßt universelle Gesetze und Aussagen, die besondere Fakten behaupten. Die deduktiv-nomologische Erklärung ist eine Konklusion aus den Sätzen des Explanans. HEMPEL definiert sie als "deduktive Subsumption unter allgemeine Gesetze" (vgl. HEMPEL, 1977, S. 74). Ein Sachverhalt ist folglich aus Systemen von Randbedingungen und

allgemeinen Gesetzen streng deduzierbar (vgl. SCHWEMMER, 1976, S. 44).

In einem weiten Sinne kann man nach HEMPEL ein empirisches Gesetz als eine Aussage bezeichnen, die eine regelhafte Verbindung zwischen zwei empirischen Phänomenen bzw. Aspekten derselben behauptet. Ein Gesetz im engeren Sinn ist das allgemeine oder universelle Gesetz, das für eine deduktiv-nomologische Erklärung notwendig ist. Spezifisch für ein allgemeines Gesetz ist, daß die Verbindung zwischen zwei empirischen Phänomenen immer und ohne Ausnahme besteht. Allgemeinheit, Notwendigkeit und unbedingte Geltung charakterisieren ein universales Gesetz. Die formale Gestalt des universalen Gesetzes ist nach HEMPEL: "Zu allen Fällen, wo Bedingungen der Art F realisiert sind, sind auch Bedingungen der Art G realisiert." (HEMPEL, 1977, S. 79) Die gesetzmäßige Ausdehnung von Gasen ist für HEMPEL ein Beispiel für ein universales Gesetz (vgl. HEMPEL, 1977, S. 78).

Universelle Gesetze sind sowohl von akzidentiellen Verallgemeinerungen (wie z. B. "alle Steine in dieser Kiste enthalten Eisen") als auch von probalistischen Gesetzen zu unterscheiden (vgl. HEMPEL, 1977, S. 81). Probalistische Gesetze sind nach HEMPEL allgemeine Aussagen, die nur eine Wahrscheinlichkeit der Verbindung zweier Phänomene bzw. zweier Aspekte derselben behaupten. Die probalistische Erklärung erlaubt folglich keine strenge Deduktion des Explanandum aus dem Explanans. Probalistische Gesetze haben zwar nach HEMPEL einen analogen Status für Erklärungen wie universelle Gesetze, denn sie erlauben Erklärungen von nicht überprüften Fällen von Ereignissen, wie sie z. B. in irrealen Konditionalsätzen vorkommen. Sie unterscheiden sich jedoch von universalen Gesetzen dadurch, daß sie keine deduktive, sondern nur eine induk-

tive Subsumption zulassen (vgl. HEMPEL, 1977, S. 97) Mit anderen Worten besagt dies, daß sich aus universellen Gesetzen immer eindeutige und wahre Prognosen ableiten lassen, wohingegen sich mit Hilfe probalistischer Gesetze nur eine Wahrscheinlichkeit, eine relative Häufigkeit des Eintretens eines Ereignisses prognostizieren läßt.

Ohne die mannigfachen wissenschaftstheoretischen Probleme dieses Modells zu diskutieren (vgl. z. B. STEGMÜLLER, 1969, S. 449 ff.), bleibt für unseren anthropologisch ausgerichteten Zusammenhang festzuhalten, daß HEMPELs Begriff des Gesetzes den behavioristischen Ansätzen zugeschrieben werden kann. Voraussetzung für diesen Begriff ist aber, daß das Explanandum entweder völlig kausal determiniert ist, oder daß die regelhafte Verbindung auf einer Zufallsverteilung beruht, die mit probalistischen Gesetzen zu erfassen ist. Beide Voraussetzungen, auf denen dieser Typus wissenschaftlicher Erklärung basiert, sind dann nicht unwidersprochen anzunehmen, wenn das Explanandum, der Mensch bzw. sein Verhalten und Handeln ist. O. SCHWEMMER hat die Anwendbarkeit des naturwissenschaftlichen Erklärungsmodells auf Kulturwissenschaften explizit diskutiert und kritisiert (vgl. SCHWEMMER, 1976, S. 41 ff.). Da aber zunächst die weitere Entwicklung des behavioristischen Ansatzes durch THORNDIKE verfolgt werden soll, genügt an dieser Stelle die Klärung dessen, was im folgenden unter "Gesetze" bzw. "gesetzmäßiger Verbindung" zu verstehen ist.

THORNDIKES Hauptthese ist, daß jedes Lernen das Bilden von Assoziationen zwischen einer Situation und einer Reaktion des Organismus ist. Die Assoziationsverbindung erfolgt gesetzmäßig, und die physiologische Grundlage dafür ist im Bau und in der Konfiguration der Neuronen zu finden. Tier und Mensch verfügen nach THORNDIKE über ein angeborenes Repertoire an Assoziationen und erweitern dieses im Laufe

ihres Lebens durch Bildung von neuen Assoziationen. Die angeborenen Assoziationen bestimmen nach THORNDIKE den Menschen, da sie vorausbestimmen, daß jemand "unter bestimmten Umständen in bestimmter Weise sehen, hören, fühlen und handeln wird" (THORNDIKE, 1970, S. 2). Ihre physiologische Bedingtheit unterstreicht THORNDIKE, wenn er sagt: "Die Grundlage des Verstandes und Charakters ist eben dieser Besitzstand an nicht-erworbenen Tendenzen, diese ursprüngliche Anordnung der Neuronen im Gehirn." (THORNDIKE, 1970, S. 3) In der Erziehung sollen erwünschte Assoziationen erhalten bzw. neu gebildet werden (vgl. THORNDIKE, 1970, S. 3).

THORNDIKES Lerntheorie unterscheidet sich zunächst in mehrfacher Hinsicht von einem mechanistischen Behaviorismus, wie ihn PAWLOW oder WATSON vertreten, und von dem sich THORNDIKE 1923 ausdrücklich distanziert: "Der übereifrige Behavioristen-Typ, der dem Menschen keinerlei Reaktion außer Muskel- und Drüsentätigkeit zugesteht, ist auf ganz falscher Fährte. Die vielen Hunderte von Millionen von zwischengeschalteten Neuronen haben auch ein 'Behavior', d. h. sie verhalten sich gleichfalls in bestimmter Weise." (THORNDIKE, 1970, S. 367)

Inwieweit THORNDIKE in Widerspruch zwischen komplexen und mechanistischer Auffassung der Relation von Situation und Reaktion gerät, soll im folgenden geklärt werden. Dabei werden THORNDIKES widersprüchliche Aussagen hinsichtlich der Assoziationsbildung ebenso unvermittelt gegeneinander gestellt werden, wie es THORNDIKE selbst seinem Leser zumutet.

THORNDIKE erweitert das PAWLOW-Schema von Reiz und Reaktion auf die Relation von Situation und Reaktion. Dadurch wird es ihm möglich, das Verhalten differenzierter zu erklären.

THORNDIKE unterscheidet folgende Kombinationsmöglichkeiten von Situation (S) und Reaktion (R):

Mehrere S können zum gleichen R führen; ein S kann zu mehreren R führen; neben einer Hauptreaktion R können mehrere Nebenreaktionen $R_1 - R_n$ auf S eintreten; es gibt immer Randbedingungen, die S erst wirksam machen, wie z. B. die Stimmungslage des reagierenden Organismus. Folglich ist es falsch, eine Situation nur als Sukzession von Reizen und die Reaktion als entsprechenden elementaren Reflex aufzufassen: "Jede Situation ist ein Komplex, der eine Komplexwirkung hervorbringt - wenn also die begleitenden Umstände wechseln, eine wechselnde Wirkung." (THORNDIKE, 1970, S. 9)

Will man nun die Beziehungen zwischen Situation und Reaktion gesetzmäßig erfassen, so zeigt sich die Problematik der Bestimmung von Situation und Reaktion als "komplex". Um Gesetze aufzustellen, muß THORNDIKE davon ausgehen, daß ein Individuum auf gleiche Situationen mit gleichen Reaktionen antwortet. Was heißt aber "gleich", wenn die Beziehung S - R von situationellen Randbedingungen einer sich ändernden Umwelt und spezifischen Befindlichkeiten eines ebenfalls nicht konstanten Organismus abhängig ist? Die komplexe Sichtweise läßt folgerichtig nur eine Bestimmung von Wahrscheinlichkeitsbeziehungen zwischen ähnlichen Situationen und ähnlichen Reaktionen zu, d. h. die Lerngesetze sind probalistische Gesetze, die auf der Annahme der Zufälligkeit des Lernprozesses basieren.

Die oben bezeichnete Selbstwidersprüchlichkeit THORNDIKES wird deutlich, wenn man THORNDIKES spätere Auffassung von Situation und Reaktion dieser frühen Komplexitätsauffassung gegenüberstellt. Situation und Reaktion sind nach späterer Auffassung THORNDIKES als Summe von Teilsituationen bzw. Teilreaktionen zu betrachten, und die Assoziationsbildung erfolgt "analytisch": "Alles Lernen ist

analytisch, d. h.: 1. Die assoziative Verbindung führt nie von der gerade gegebenen Situation als einem ungeteilten Ganzen aus, und 2. innerhalb jeder Assoziation gibt es stets Nebenassoziationen von Teilsituationen zu Teilreaktionen, deren jede einen gewissen Grad von Selbständigkeit besitzt, so daß, wenn eine Teilsituation in einem neuen Zusammenhang erscheint, die entsprechende Teilreaktion eine gewisse Tendenz hat, ohne die früheren Begleitreaktionen aufzutreten." (THORNDIKE, 1970, S. 121)

Das bei THORNDIKE unvermittelte Nebeneinander von komplexer und analytischer Auffassung der Assoziationsbildung belegt eine grundlegende Schwierigkeit THORNDIKES, der versucht, die grundsätzlich konträren Positionen von frühen Behavioristen und Gestaltpsychologen in seiner Theorie einzuholen. THORNDIKE will sich zwar von der Komplexitätsauffassung von Gestaltpsychologen wie KÖHLER oder KOFFKA abgrenzen, für die ein Ganzes mehr als die Summe seiner Elemente ist; er kann sich aber auch nicht dem mechanistischen Reiz-Reaktions-Schema PAWLOWS anschließen. So verbleibt ihm eine Zwischenstellung, die er allerdings nicht genauer explizieren kann und die sich deshalb jeweils wieder auf eine der beiden Positionen zurückführen läßt.

Als ersten "Leitfaden zum Lernen" bezeichnet THORNDIKE die Tatsache, daß jeder Organismus bemüht ist, einen lustvollen Zustand zu erreichen bzw. beizubehalten und einen unlustvollen Zustand zu vermeiden (vgl. THORNDIKE, 1970, S. 45). Dieses Axiom seiner Theorie formuliert er in den drei Gesetzen der Bereitschaft, die die Wertung eines Zustandes als lustvoll bzw. als unlustvoll in Beziehung zum physiologischen Fundament des Verhaltens, den Neuronen setzen. Eine Tätigkeit eines Organismus und die damit verbundene Situation wird als lustvoll empfunden, wenn sie erfolgreich abläuft. "Erfolgreiche Tätigkeit läßt sich be-

friedigend definieren, und was ursprünglich lustvoll und unlustvoll sein wird mit Sicherheit voraussagen lediglich als eine Besonderheit des inneren Verhaltens der Neuronen." (THORNDIKE, 1970, S. 48) Der Zustand einer Leitungseinheit (das sind Neuronen, ihre Berührungsstellen bzw. Teile davon) ist entscheidend für das Quantum an Lust bzw. Unlust: ist die Leitungseinheit bereit zu leiten, so ist die Erregungsleitung lustvoll und die Nicht-Erregung unlustvoll, ist die Leitungseinheit nicht bereit zu leiten, so ist der Zwang zur Erregungsleitung unlustvoll. Unter dieser physiologischen Prämisse scheinen die Gesetze der Bereitschaft eher universeller als probalistischer Art zu sein. Bevor die Bedeutung der Neuronen für den Lernprozeß genauer analysiert wird, sollen zuerst die zwei wichtigsten Lerngesetze THORNDIKES, das "Gesetz der Übung" und das "Gesetz des Erfolgs", an das SKINNER hauptsächlich anknüpft, vorgestellt werden.

Das erstere besagt, daß wiederholter Gebrauch einer Assoziation diese beständiger macht bzw. fortwährender Nicht-Gebrauch sie schwächt: "Wenn der Mensch eine modifizierbare assoziative Verbindung zwischen einer Situation S und einer Reaktion R in sich vollzogen oder von ihr 'Gebrauch gemacht' hat, so reagiert er hierauf von Natur aus, unter sonst gleichen Umständen, mit einer Zunahme der Stärke dieser assoziativen Verbindung." (THORNDIKE, 1970, S. 63)

Das "Gesetz des Erfolgs" formuliert THORNDIKE so: "Wenn ein Mensch eine modifizierbare assoziative Verbindung zwischen einer Situation S und einer Reaktion R in sich bei gleichzeitig oder nachfolgend auftretendem Lustgefühl vollzogen hat, so reagiert er hierauf von Natur aus, unter sonst gleichen Umständen, mit einer Zunahme der Stärke dieser assoziativen Verbindung. Falls er eine solche asso-

ziative Verbindung bei gleichzeitig oder nachfolgend auftretendem Unlustgefühl vollzogen hat, so reagiert er mit der Abnahme der Stärke dieser Assoziation." (THORNDIKE, 1970, S. 64) Diese Gesetze zusammenfassend könnte man sagen, daß Übung und Erfolg, der als Lust empfunden wird, den Lernprozeß begünstigen, indem sie die Assoziation verstärken, während Nicht-Gebrauch und Mißerfolg den Lernprozeß schwächen bzw. verhindern.

Die psychologische Theorie der Assoziationsbildung führt THORNDIKE auf die fundamentale physiologische Erscheinung der Neuronen und ihrer Tätigkeiten zurück. Neuronen sind fadenähnliche Gebilde aus Protoplasma mit eigenem Stoffwechsel und Wachstum. Sie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Empfindlichkeit auf Reizung, ihres Leitungswiderstandes, ihrer veränderten Entladung und bilden untereinander Verbindungen, sogenannte Leitungsketten, die die Erfolgsorgane mit den Sinnesorganen über das Gehirn verbinden. Die Neuronen und ihre Funktionen sind für THORNDIKE der letzte Grund für jegliche Verhaltenserklärung. "Die das Verhalten bestimmenden ursprünglichen Assoziationsverbindungen sind in weitem Maße abhängig von der ursprünglichen Lagerung der Neuronen im Gehirn, den ursprünglichen Abständen zwischen den Entladungsstellen der einzelnen Neuronen und den Aufnahmestellen aller übrigen." (THORNDIKE, 1970, S. 78) Aber nicht nur das Verhalten, sondern der Mensch selbst wird nach THORNDIKE aus dieser physiologischen Gegebenheit total erklärbar. "Verstand, Charakter und Können des Menschen haben ihre physiologische Grundlage in dem Bau und den Tätigkeiten der Neuronen und ihrer Hilfsorgane, die zusammen das Nervensystem bilden. Die ursprüngliche Veranlagung des Menschen in dieser Hinsicht hängt also ab von dem ursprünglichen Bau und den Tätigkeiten der Neuronen." (THORNDIKE, 1970, S. 76). Obwohl THORNDIKE zugibt, daß die sehr komplexen Prozesse

der Neuronentätigkeit weitgehend ungeklärt sind, scheint es ihm legitim, diese letztlich zur Erklärung aller psychischen Phänomene zu verwenden, und er fällt damit wieder auf den von ihm andernorts kritisierten Standpunkt des "übereifrigen Behavioristen" zurück, wenn er unter Bezugnahme auf die Neuronentätigkeit behauptet: "Unter diesen inneren Reaktionen sind solche des Gutheißen und Ablehnens, des Hervorhebens und Zurückdrängens, des Gliederns, In-Beziehung-Setzens, des Dirigierens und Koordinierens anderer Reaktionen." (THORNDIKE, 1970, S. 367) Ähnlich wie im Falle der Revision des komplexen Situationsbegriffs zeigt sich auch hier der behavioristische Versuch, Phänomene, die bisher als Indizien menschlichen Willens, menschlicher Vernünftigkeit und Freiheit aufgefaßt wurden, auf elementare physiologische Vorgänge zu reduzieren, die dann adäquat durch Gesetze (universeller oder probalistischer Art) erfaßt werden können.

Die widersprüchliche Abgrenzung THORNDIKES gegen einen mechanistischen Behaviorismus wird vollends deutlich, wenn man seine Anerkennung von Bewußtsein gegen Äußerungen stellt, die jegliche psychischen Erklärungen für Verhalten leugnen. THORNDIKE distanziert sich von einer mechanistischen Auffassung der Assoziationsbildung, indem er sagt: "Die Einflüsse, die bei der Bestimmung der Reaktion mit der Situation zusammenwirken, sind genauso verwickelt, veränderlich, zweckvoll und 'geistig', wie die Lernenden selbst" und dann fortfährt mit der Versicherung, "Ich unterschätze keineswegs die geistigen Zwecke und Einstellungen oder Persönlichkeiten" (THORNDIKE, 1970, S. 369). Diese Äußerungen stehen im Einklang mit seinem Verhaltensbegriff, der sich von dem der Behavioristen abhebt und den THORNDIKE in einer Anmerkung so definiert: "Ich verwende ihn zur Bezeichnung derjenigen Tätigkeiten des Denkens, Fühlens und Handelns im weitesten Sinne, die bei

einem Lebewesen - hier dem Menschen - in Erscheinung treten: die von der Physik, Chemie und der landläufigen Psychologie außer Betracht gelassen werden und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch dem Verstande, Charakter, Können und Temperament zugewiesen werden. Das 'Verhalten' ist also dem bewußten Leben nicht entgegengesetzt, sondern schließt es in sich." (THORNDIKE, 1970, S. 2)

Dieser Anerkennung des Bewußtseins steht eine Anzahl von Äußerungen gegenüber, die eine mögliche Effizienz des Bewußtseins auf das Verhalten grundsätzlich bestreiten. THORNDIKE betont die wissenschaftliche Irrelevanz bewußtseinsmäßiger Vorgänge für eine Verhaltensklärung, wenn er feststellt: "Jede Feststellung eines Fortschritts in der Konzentration, Willensanspannung, Einbildungskraft, Beobachtung, Denkfähigkeit u. dgl., der nicht als eine Reihe von Veränderungen in den Verbindungen zwischen bestimmt angebbaren Situationen und Reaktionen beschrieben werden kann, ist außerordentlich gewagt und muß wohl immer als magische Wirkung geheimnisvoller Kräfte gelten." (THORNDIKE, 1970, S. 223) Letztlich bedeutet dann geistige Arbeit für THORNDIKE "nichts anderes, als die Reaktion ausführen, die bestimmten Situationen gegenüber verlangt" wird (THORNDIKE, 1970, S. 255). Diese reduktive Sichtweise psychischer Phänomene wird fraglich, wenn man sich die Beispiele und Methoden THORNDIKES, auf die sich die letztgenannten Aussagen stützen, vor Augen hält.

So mag THORNDIKES Behauptung, daß durch willentliche Vorstellung nicht die erwünschte Reaktion herbeigeführt werden kann, zwar auf seine Beispiele des Niesens und Erbrechens zutreffen, aber diese sind wohl eher dem Bereich der unwillkürlichen Reflexe als dem Bereich der möglichen willentlichen Handlungen zuzurechnen. Ähnliches gilt für seine Beispiele der alltäglichen Verrichtungen wie z. B. 'sich waschen', bei denen sicherlich die Gewohnheitsbildung, die

anthropologisch im Sinne GEHLENS (vgl. 5.3.1) als Entlastung zu verstehen ist, dazu geführt hat, daß im Einzelfall eine Teilhandlung nahezu unbewußt ausgeführt wird, was aber nicht heißt, daß sie deshalb nicht auch willentlich ausgeführt werden könnte. In diesem Zusammenhang sei kurz auf THORNDIKES Versuch hingewiesen, die Übertragbarkeit seiner, in Tierversuchen gewonnenen Lerngesetze und deren Gültigkeit für menschliches Lernverhalten zu belegen.

THORNDIKE hat dazu Leistungssteigerungen in Humanversuchen untersucht und die quantifizierbaren Ergebnisse in Übungskurven festgehalten. Die so gewonnenen Kurven bestätigten seine Lerngesetze. Interessanterweise handelte es sich aber bei den Versuchsaufgaben ausschließlich um nahezu mechanische Tätigkeiten wie Schreibmaschineschreiben, Addieren und Anstreichen von bestimmten Buchstaben aus einem Text. Diese einseitige Auswahl an Verhaltensweisen kann THORNDIKE zur Erklärung für den Gesamtbereich allen Verhaltens nur dann dienen, wenn er, wie im folgenden Beispiel, qualitative Unterschiede im Verhalten nivelliert. Die Nivellierungstendenz, die jede behavioristische Theorie kennzeichnet, wird auch bei THORNDIKE deutlich, wenn er behauptet, daß der einzige Unterschied zwischen 'Empfindlichkeit für sinnliche Reize' und der 'Fähigkeit zu gutem Vortrag' nur "in der Anzahl der zu einer Reihe vereinigten Assoziationen" (THORNDIKE, 1970, S. 144) besteht. THORNDIKE widerlegt diese nivellierende Reduktion für den Lernprozeß später selbst: "Sobald die durch Lernen erworbene Gewohnheit bemerkt wird, greift sie als Einsicht in das weitere Verhalten ein. Die Versuche beweisen dann sehr deutlich, daß Einsicht nicht bloß Verhaltensgewohnheiten erzeugen und regeln, sondern auch durch diese erzeugt werden." (THORNDIKE, 1970, S. 364)

Wenn THORNDIKE in diesem Zusammenhang von Einsicht spricht, müßte er sie konsequenterweise als Tätigkeit oder Fähigkeit

der Neuronen aufweisen. Eine solche Ableitung versucht er an keiner Stelle, und es ist bezeichnend, daß THORNDIKE, der quasi axiomatisch die prinzipielle Reduzierbarkeit aller Verhaltensphänomene auf Neuronenprozesse suggeriert, in diesem Fall nicht wagt, den Neuronen auch noch Einsichtsfähigkeit zuzusprechen, um über diese Erklärungslücke seiner Theorie hinwegzutäuschen.

Eine weitere Beschränkung erfährt THORNDIKES Lerntheorie, wenn er selbst feststellt: "Die Neuronen des Menschen werden von Hause aus so beschaffen sein, daß sein 'Wissen' weniger Bestand hat als sein 'Können', seine Geschicklichkeit." (THORNDIKE, 1970, S. 204). Eine mögliche Schlußfolgerung daraus ist, daß die physiologisch fundamentierte Assoziationstheorie THORNDIKES eben nur einen unteren Bereich der Sensomotorik abdecken kann, auf den die Lerngesetze teilweise zutreffen mögen (vgl. 8. und 9.). Der andere, weite Bereich menschlichen Verhaltens, der hier mit "Wissen" bezeichnet ist und zu dem man die eigentlich humanen Verhaltensweisen wie Denken, Fühlen, Wollen und Werten rechnen kann, wird von THORNDIKES Theorie kaum oder gar nicht erfaßt.

Neben diesen Relativierungen an THORNDIKES Lerntheorie sei schließlich darauf verwiesen, daß THORNDIKE selbst die Lückenhaftigkeit der Theorie zugibt, ohne allerdings seinen Anspruch auf Totalerklärung zu beschränken. "Es besteht auch die Möglichkeit, daß sog. 'zufällige' Tätigkeiten (d. h. Tätigkeiten von unbekannter Verursachung) der Neuronen des Menschen bestimmte Elemente zur Geltung bringen und sie mit bestimmten Reaktionen verbinden, ohne daß man die Art und Weise, in der dies geschieht, selbst bei vollkommener Kenntnis der bis dahin in dem Menschen gebildeten Assoziationen angeben kann. Solche auf 'glücklichem Zufall' beruhenden Assoziationen mit Ele-

menten sind vermutlich selten, und sie zu erörtern hat jedenfalls nicht viel Zweck: wir können nur sagen, daß wir nicht wissen, wie sie zustande kommen." (THORNDIKE, 1970, S. 134)

Da mit dieser letzten Aussage - zumindest für Einzelfälle - von THORNDIKE das Versagen seiner Theorie de facto zugegeben wird, schränkt er selbst seinen Anspruch auf Totalerklärung menschlichen Verhaltens ein. THORNDIKE zieht allerdings ebensowenig wie andere Behavioristen diese Konsequenz und bestätigt damit indirekt den Vorwurf des Reduktionismus der behavioristischen Verhaltenstheorie.

THORNDIKES Bemühen, sich in Anerkennung von Bewußtseinsphänomenen gegen eine mechanistische Lerntheorie abzugrenzen, scheitert immer wieder. Entweder eliminiert man Bewußtseinsphänomene gänzlich aus der Verhaltensklärung, indem man sie zu Epiphänomenen erklärt und damit einem kausal-mechanistischen Behaviorismus das Wort redet, oder man gibt ihre Relevanz für das Verhalten zu, kann sie dann aber nicht mit physiologischen Reaktionen der Neuronen gleichsetzen.

1.3 J.B. WATSON: BEGRÜNDUNG DES BEHAVIORISMUS

Der Begründer des Behaviorismus John B. WATSON gilt als der führende Behaviorist seiner Zeit. Sein 1913 erschienener Aufsatz "Psychologie, wie sie der Behaviorist sieht" (in: WATSON, 1968, S. 1 ff.) kann als die Geburtsurkunde dieser neuen psychologischen Richtung betrachtet und zugleich als programmatischer Entwurf für WATSONs weitere Theoriebildung verstanden werden.

Ähnlich wie für PAWLOW bedeutet die Theorienvielfalt der damaligen Psychologen für WATSON einen unerträglichen Zu-

stand, der nur durch eindeutige Absage an intuitionistische Erklärungsmodelle und durch eine Hinwendung zur exakten Naturwissenschaft behebbar schien. Die Angleichung an Biologie, Physik und Chemie war nach WATSON nur dadurch möglich, daß die Psychologie einen Wechsel ihres Gegenstandsbereiches vornahm. Anstelle von Bewußtsein sollte das beobachtbare Verhalten eines Organismus alleiniger Forschungsgegenstand der Psychologie werden: "Die Zeit scheint gekommen zu sein, da die Psychologie jeden Bezug auf das Bewußtsein aufgeben muß und sich nicht mehr der Illusion hingeben darf, daß sie Bewußtseinszustände zum Gegenstand ihrer Beobachtung macht." (WATSON, 1968, S. 17) Würde die Psychologie diesen Wechsel vollziehen, so wäre eine Vereinheitlichung der Wissenschaft, das unausgesprochene Ziel aller Behavioristen möglich. "Die vorgeschlagene Abschaffung der Bewußtseinszustände als eigentlichen Forschungsgegenstand wird die Trennung zwischen der Psychologie und den anderen Wissenschaften aufheben. Die Ergebnisse der Psychologie werden zu funktionalen Korrelaten der (organischen) Struktur und bieten sich für eine Erklärung in physiko-chemischen Begriffen an." (WATSON, 1968, S. 28) Damit wird Psychologie zur exakten Naturwissenschaft mit einem fest umschriebenen Aufgabengebiet: "Psychologie, wie sie der Behaviorist sieht, ist ein vollkommen objektiver Zweig der Naturwissenschaft. Ihr theoretisches Ziel ist die Vorhersage und Kontrolle von Verhalten." (WATSON, 1968, S. 13) WATSON vertritt in diesem ersten Ansatz einen methodischen Behaviorismus. Bewußtsein wird wohl als Instrument aller Wissenschaft von WATSON anerkannt, aber als Gegenstand der Psychologie abgelehnt, da es der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode nicht zugänglich ist. "Ich habe im Grunde bestritten, daß dieser Bereich von Psychismen einer experimentellen Untersuchung zugänglich ist." (WATSON, 1968, S. 26). In dieser Konzeption des methodisch begründeten Verzichts auf Bewußtseins-

analyse räumt WATSON der Philosophie - hier nur verstanden als Wissenschaftstheorie - ihre Daseinsberechtigung ein, wenn er in diesem Zusammenhang feststellt: "Wir könnten das die Rückkehr zu einem nicht reflektierten, naiven Gebrauch des Bewußtseins nennen. In diesem Sinne kann man das Bewußtsein als Instrument oder Werkzeug bezeichnen, mit dem alle Wissenschaftler arbeiten. Ob diese es gegenwärtig in der richtigen Weise benutzen, ist ein Problem für die Philosophie und nicht für die Psychologie." (WATSON, 1968, S. 28)

Ebenso fraglich wie die methodische Beschränkung des Erkenntnisinteresses der Psychologie nach WATSON ist dessen pauschale Ablehnung der nicht - behavioristischen Theorien. WATSON macht sich nicht die Mühe, Fehler und Widersprüchlichkeiten auch nur einer einzigen Theorie aufzuweisen, sondern er begnügt sich damit, alle nicht-behavioristischen Theorien als unzulänglich für sein Kriterium der Verhaltensprognose und -kontrolle zu bezeichnen, ohne zu bedenken, ob diese Theorien das überhaupt leisten wollten. Sein Entwurf geht von zwei bereits bei PAWLOW vorgefundenen Annahmen aus. Erstens ist es für ihn eine beobachtbare Tatsache, daß sich Organismen mit Hilfe ererbter und gewohnheitsmäßig erworbener Ausstattung an ihre Umwelt anpassen. Diese Anpassungsleistung ist zweitens als Reaktion des passiven Organismus auf Reize der Umwelt aufzufassen. Ob der Organismus ein Mensch oder ein Tier ist, spielt für WATSON keinerlei Rolle, da er von der prinzipiellen Gleichartigkeit von Mensch und Tier axiomatisch ausgeht: "Bei seinem Bemühen, ein einheitliches Schema der Reaktionen von Lebewesen zu gewinnen, erkennt der Behaviorist keine Trennungslinie zwischen Mensch und Tier an." (WATSON, 1968, S. 13) Aus diesem Ansatz ist dann WATSONs rigorose Forderung verständlich, die er selbst später bei seinen Versuchen mit dem Kind Albert in die Tat umgesetzt hat:

"Wir müssen ähnliche Experimente mit Menschen machen und uns bei der Durchführung des Experiments genausowenig um seine 'Bewußtseinsprozesse' kümmern, wie wir es bei der Ratte tun." (WATSON, 1968, S. 23)

Diesen groben Entwurf einer experimentellen Psychologie hat WATSON in seinem 1930 erschienenen Hauptwerk "Der Behaviorismus" weiter differenziert (vgl. WATSON, 1968, S. 31 ff.). Während er alle wesentlichen Gedanken seines grundlegenden Aufsatzes fortentwickelt hat, ist ein Wandel in seiner Ansicht bezüglich des Bewußtseins und der Bewußtseinszustände festzustellen. Dieses wird jetzt schlechterdings geleugnet und als Relikt aus Zeiten des Aber- und Magiegläubens gewertet. Die naive Argumentation des frühen Behaviorismus wird deutlich, wenn man WATSONs Begründung für seine Ablehnung psychischer Phänomene betrachtet. Als Beispiel für Bewußtseinsphänomene dient ihm die Rede von der menschlichen Seele, deren Existenz er so bezweifelt: "Niemand hat jemals eine Seele berührt oder sie in einem Reagenzglas gesehen oder ist auch nur in irgendeiner Weise mit ihr in Berührung gekommen, wie mit anderen Objekten des täglichen Lebens." (WATSON, 1968, S. 37)

Der Bezug von Behaviorismus und Positivismus wird bei solchen Äußerungen WATSONs besonders deutlich. Wie z. B. LEONHARD gezeigt hat, stellt der Positivismus den wissenschaftstheoretischen Hintergrund für den Behaviorismus dar (vgl. LEONHARD, 1978, S. 69 ff.). Sieht man einmal von den zahlreichen Differenzierungen beider Ansätze ab, so sind prinzipielle Gemeinsamkeit von Behaviorismus und Positivismus nicht zu leugnen.

Im Anschluß an R. KAMITZ sei zwischen klassischem Positivismus und Neopositivismus unterschieden (vgl. KAMITZ, 1973). Da der frühe Behaviorismus WATSONs am klassischen

Positivismus orientiert ist, und da sich auch bei SKINNER keine explizite Wissenschaftstheorie findet, die mit der differenzierten Entwicklung des Neopositivismus zu vergleichen wäre, soll die prinzipielle Gemeinsamkeit von Behaviorismus und Positivismus an Prinzipien des klassischen Positivismus aufgezeigt werden. Als bedeutendste Prinzipien des Positivismus sind Szientismus, Empirismus und Instrumentalismus zu nennen.

Unter "Szientismus" sei mit KAMITZ ein Erkenntnisideal verstanden, das an Mathematik und exakten Naturwissenschaften orientiert ist (vgl. KAMITZ, 1973, S. 22). Um die von den Positivisten behauptete - Diskrepanz im Erkenntnisfortschritt zwischen exakten Wissenschaften (Mathematik, Physik) und nicht-exakten Wissenschaften (z. B. Psychologie, Philosophie) aufzuheben, d. h. um objektive Erkenntnisse zu gewinnen, sollen die Normen für Erkenntnisgewinnung der exakten Wissenschaften auch auf alle anderen Wissenschaften angewandt werden (vgl. LORENZEN, 1974,). In diesem Sinne ist PAWLOWS oder WATSONs Forderung nach einer Orientierung an exakten Wissenschaften als positivistisch zu bezeichnen.

Die objektiven Erkenntnisse der exakten Wissenschaften unterscheiden sich durch zwei Merkmale von bloß subjektiven Vorstellungen: durch intersubjektive Nachprüfbarkeit und intersubjektive Verständlichkeit (vgl. KAMITZ, 1973, S. 23 ff.). Das erste Merkmal besagt, daß jedermann, der hinreichend intelligent ist und über die erforderliche Ausbildung und Ausrüstung verfügt, eine Erkenntnis bestätigen bzw. widerlegen können muß. Das Paradigma dafür ist das Experiment. Notwendige Voraussetzung für intersubjektive Nachprüfbarkeit ist die intersubjektiv verständliche Formulierung der Erkenntnisse: "die Grenzen der begrifflichen Klarheit und intersubjektiven Verständlichkeit (sind, Anm. d. Verf.) die Grenzen der Erkenntnis selbst." (KAMITZ, 1973, S. 28) In der behavioristischen Überschät-

zung der experimentiellen Methode und in SKINNERS Versuch zu einer exakten verhaltenstechnologischen Sprache findet diese positivistische Prämisse ihre Entsprechung.

Eng verbunden mit den beiden Merkmalen objektiver Erkenntnisse ist das positivistische Prinzip des Empirismus, das sich nach KAMITZ aus einem Sensualismus und einem Anti-intellektualismus zusammensetzt (vgl. KAMITZ, 1973, S. 29 ff.). "Sensualismus" besagt, daß empirisch sinnvolle Aussagen nur unter Bezugnahme auf Sinneswahrnehmungen möglich sind. Spekulative Aussagen, die unabhängig von Sinnesdaten aus reinem Denken resultieren, sind aus dem Bereich empirisch sinnvoller Aussagen auszuschließen. Einschränkend ist zu bemerken, daß hier unter "Aussage" immer eine synthetische Aussage gemeint ist. Apriorisch-analytische Aussagen sind selbstverständlich auch für Positivisten sinnvoll. Der "Antiintellektualismus" des positivistischen Empirismus zeigt sich an der positivistischen Bestreitung der Sinnhaftigkeit apriorisch-synthetischer Aussagen. Der Wahrheitswert synthetischer Aussagen kann nach positivistischen Auffassung nur durch Erfahrung festgestellt werden, wobei unter "Erfahrung" immer sinnliche, intersubjektiv überprüfbare Erfahrung zu verstehen ist (vgl. KAMITZ, 1973, S. 35).

Aus der Beschränkung des Bereichs wissenschaftlich objektiver Aussagen auf den Bereich der sinnlich wahrnehmbaren, intersubjektiv nachprüfbaren Gegenstände resultiert die antimetaphysische Haltung der Positivisten. Demnach ist streng zwischen zwei Problemfeldern zu unterscheiden: zwischen wissenschaftlichen Problemen und Lebensproblemen. Letztere sind nach positivistischer Ansicht wissenschaftlich unlösbar und müssen aus dem Bereich möglicher wissenschaftlicher Probleme ausgeschlossen werden. Fragen nach Sinn, Bedeutung, Zweck und Ziel menschlichen Daseins sind

folglich ebenso wissenschaftlich irrelevant wie die Frage nach menschlicher Freiheit. Gerade aber durch die Ausklammerung der Frage, ob Freiheit für menschliches Verhalten relevant ist, zeichnen sich behavioristische Verhaltenstheorien aus und zeigen so ihre Affinität zu positivistischen Prinzipien.

Am Instrumentalismus des Positivismus zeigt sich diese Affinität ebenso deutlich. Bestimmt man den Zweck jeglicher Wissenschaft im Sinne COMTES, d. h. versucht man "zu sehen, um vorauszusehen" (vgl. KAMITZ, 1973, S. 64), so kann man diese Wissenschaftsauffassung als Instrumentalismus bezeichnen. Wissenschaftliche Aussagen und Theorien sind dann prinzipiell Instrumente zur Prognose. Dieser Instrumentalismus ist genau das Ziel behavioristischer Verhaltenswissenschaft, die letztlich eine exakte Verhaltensprognose bzw. -steuerung anstrebt (vgl. z. B. WATSON, 1968, S. 13; PAWLOW, 1972, S. 72).

Durch den Bezug auf sinnlich wahrnehmbare, intersubjektiv überprüfbare Daten, durch das Bemühen um eine exakte Terminologie und durch den Versuch, prognosefähige, allgemeine Gesetze aufzustellen, ist das positivistische Ideal einer Einheitswissenschaft nach KAMITZ zu charakterisieren (vgl. KAMITZ, 1973, S. 77). Da eben diese drei Merkmale auch die behavioristische Verhaltenstheorie bestimmen, ist der Schluß, eine prinzipielle Gemeinsamkeit von Positivismus und Behaviorismus zu behaupten, legitimiert. Das behavioristische Postulat der Einschränkung des Gegenstandsbereichs der Psychologie auf intersubjektiv beobachtbares Verhalten und die kausal-analytische, experimentielle Methodik des Behaviorismus resultieren aus positivistischen Prinzipien. Erst durch diese scheinbare, wissenschaftliche Objektivität ist es möglich, Psychologie als positive Wissenschaft aufzuwerten: "Der Behaviorismus ist nicht eine

mögliche Art und Weise, Psychologie zu betreiben, sondern die einzig logisch mögliche Form dieser Wissenschaft." (STEGMÜLLER, 1969, S. 396)

WATSONs Psychologie ist wesentlich an PAULOWs Theorie der bedingten Reflexe orientiert. Verhalten ist für WATSON "das, was der Organismus tut oder sagt" (WATSON, 1968, S. 39). Menschliches und tierisches Verhalten sind immer als innere und äußere Reaktionen auf einen inneren oder äußeren Reiz zu verstehen. "Alle unsere psychologischen Probleme und ihre Lösungen lassen sich in Termini von Reiz und Reaktion formulieren." (WATSON, 1968, S. 53) Besondere Bedeutung mißt WATSON den endokrinen Drüsen und ihrem Einfluß auf das Verhalten durch Hormonabsonderungen zu. Er ist überzeugt, daß man die Drüsen ebenso konditionieren kann wie äußere Verhaltensweisen. Trifft diese Annahme zu, dann würden damit die individuell verschiedenen Reaktionen auf bestimmte Umweltreize, die bisher auf Gefühle zurückgeführt wurden, als bedingte Reflexe der endokrinen Drüsen erklärt. Diese Theorie der konditionierten Gefühle wollte WATSON durch seine berühmten Experimente mit dem Kind Albert belegen.

Es gibt nach WATSON drei angeborene Gefühlsreaktionen, die den Kern für alle späteren differenzierteren emotionalen Reaktionen bilden. Neben Furcht als Folge von Lärm oder Haltverlust sind Wut als Folge von Behinderung der Bewegungsfreiheit und Liebe als freundliche Reaktion auf Streicheln bei Kleinkindern zu beobachten. In seinen Versuchen mit dem Kind Albert ist es WATSON gelungen, Furchtreaktionen gegenüber pelzartigen Objekten hervorzurufen, die zu Beginn der Versuche nicht vorhanden waren, und sie durch Rekonditionierung später wieder abzubauen. Diese moralisch höchst fragwürdige Versuchsreihe entsprach genau der Forderung WATSONs nach Humanversuchen ohne Rück-

sicht auf Bewußtseinszustände der Versuchsperson und bestärkte ihn in seinem grenzenlosen Optimismus hinsichtlich der Möglichkeiten des Behaviorismus. Nach WATSON verfügen alle Menschen bei Geburt über ein gleiches Verhaltensrepertoire und ausschließlich "strukturelle Unterschiede und Unterschiede in der frühen Erziehung sind für alle Unterschiede im späteren Verhalten verantwortlich" (WATSON, 1968, S. 120).

Die konsequente Folgerung daraus war die Einschätzung des Behavioristen als allmächtigen Manipulator: "Gebt mir ein Dutzend gesunder und wohlgebildeter Kinder und meine eigene Umwelt, in der ich sie erziehe, und ich garantiere, daß ich jedes nach Zufall auswähle und es zu einem Spezialisten in irgendeinem Beruf erziehe, zum Arzt, Richter, Künstler, Kaufmann oder zum Bettler und Dieb, ohne Rücksicht auf seine Begabungen, Neigungen, Fähigkeiten, Anlagen und die Herkunft seiner Vorfahren." (WATSON, 1968, S. 123) Das ethische Problem, das durch die Frage, ob derartig rücksichtslose Manipulationen überhaupt gerechtfertigt werden können, stellt sich für WATSON in seinem blinden Glauben an die Machbarkeit gar nicht, obwohl er an späterer Stelle den ethischen Anspruch des Behaviorismus betont, wenn er den Behaviorismus als Grundlage einer experimentellen Ethik bezeichnet und an eine mögliche Weltverbesserung dardurch glaubt: "Denn die Welt wird sich ändern, wenn man seine Kinder nicht nach der Freiheit des Freiheitsfanatikers aufzieht, sondern gemäß der behavioristischen Freiheit - einer Freiheit, die wir noch nicht einmal in Worten darstellen können, so wenig wissen wir von ihr" (WATSON, 1968, S. 295).³ Da WATSON diese Gedanken an eine experimentelle Ethik und an behavioristische Freiheit nicht weiter ausführt, soll dieser Hinweis auf ethische Ansprüche des frühen Behaviorismus genügen, zumal SKINNER diesen Anspruch aufnimmt und ihn mit seinem behavioristischen Ansatz verbinden will (vgl. 2.3).

Die mechanistische Auffassung von Erziehung, die letztlich aus der evolutionären Vorstellung von der Anpassung des Organismus an die Umwelt stammt, findet ihren Ausdruck in dem mechanistischen Menschenbild WATSONs. Gemäß physiologischer und genetischer Erkenntnisse ist der menschliche Körper keine geheimnisvolle Schatzkammer, sondern eine sehr komplizierte organische Maschine: "Der gesamte menschliche Körper ist um den Hauptgedanken herum konstruiert: Schnelle und - wenn nötig - komplizierte Reaktionen auf einfache und komplexe Reize." (WATSON, 1968, S. 113) Eine Person ist so als Summe dominanter Gewohnheitssysteme zu verstehen, die in ihrem Antwortverhalten kausal von der Umwelt determiniert ist. "Der Leser hat bereits verstanden, daß der Behaviorist ein strenger Determinist ist - das Kind oder der Erwachsene muß tun, was er tun muß. Der einzige Weg ihn dazu zu bringen, anders zu handeln, besteht darin, daß man zuerst das Gelernte auslöscht und ihn dann neu trainiert." (WATSON, 1968, S. 192) Unter diesem kausal-deterministischen Blickwinkel erweist sich die Differenz zwischen Mensch und Tier, die in der philosophischen Anthropologie einen Ausgangspunkt der Überlegungen bildet, als bloß gradueller Unterschied, der an sich gleichen Reaktionen (vgl. 5.3). Der Mensch verfügt für WATSON nur über eine größere Anzahl von emotionalen und manuellen Gewohnheiten, die zusätzlich einen höheren Grad an Empfindlichkeit, Differenzierung, Komplexität und Genauigkeit aufweisen. Das Phänomen der menschlichen Sprache stellt für WATSON keine Ausnahme zu dem bisher Gesagten dar: "Sprechen ist tun - das heißt, sich verhalten. Laut sprechen oder zu sich selbst sprechen (denken) ist das Verhalten genauso objektiv wie Baseballspielen." (WATSON, 1968, S. 39) Sprache ist "eine sehr einfache Verhaltensweise" (WATSON, 1968, S. 229); sie ist eine Manipulationsgewohnheit im Kehlkopf und kann so gleichwertig neben manuellen und emotionalen Gewohnheiten als "Kehlkopfge-

wohnheit" in die Reihe der anderen Verhaltensweisen eingeordnet werden.⁴ Nach WATSON werden mittels Konditionierung aus ungelernten Lauten Worte ausgewählt, die sich, ausgehend von Zwei-Wortsätzen, zur menschlichen Sprache entwickeln. Sprache ist so doppelt nach dem S-R-Schema bestimmt: "Wörter sind nur Substitute für Objekte und Situationen" (WATSON, 1968, S. 233), also Reize oder Signale wie PAWLOW sie nennt, und der Akt des Sprechens ist reaktives Verhalten. Der Bezug zwischen Sprache und Welt ist auch für WATSON gegeben, allerdings ohne Bedeutungs- und Sinndimension, sondern nur als mechanisch-materialistische Gegebenheit: "Wir tragen diese Welt als wirkliche Körperorganisation mit uns herum, in der Muskel- und Drüsenorganisation unserer Kehle und Brust ..." (WATSON, 1968, S. 236)

Über den Stellenwert des Phänomens Sprache kann sich WATSON mit seiner behavioristischen Theorie nicht ganz hinwegsetzen, da er zugeben muß, daß einer Persönlichkeitsmanipulation mittels Umweltveränderung die "alte interne Umwelt in Form von Wörtern und Wortsubstituten" (WATSON, 1968, S. 294) entgegensteht. Daß diese Widerständigkeit mit seiner Behauptung der Kehlkopfgewohnheiten eher als durch die Berufung auf reflexive Begriffsbildung zu verstehen ist, erscheint sehr zweifelhaft. Eng verbunden mit Sprache ist Denken, das für WATSON nichts anderes als "zu-uns-selbst-sprechen" bedeutet, und für das folglich die gleichen Gesetzmäßigkeiten gelten. Denken als lautloses Wortverhalten dient der Beseitigung eines verbalen Reizes, wobei zu beachten ist, daß gemäß des Grundsatzes, daß jede Reaktion eine Reaktion des ganzen Körpers ist, im Verlauf des Denkprozesses auch emotionale und manuelle Gewohnheiten einzelne Schritte übernehmen können. "Wir haben wohl Grund anzunehmen, daß das Denken in aufeinanderfolgenden Momenten kinästhetisch, verbal oder emotional sein

kann." (WATSON, 1968, S. 264) Das Urteil als Endprodukt eines Denkprozesses muß allerdings verbal sein. Aus der These, daß wir mit dem ganzen Körper denken und planen, kommt WATSON zu dem Schluß, daß "wir auch noch auf irgendeine Weise denken könnten, wenn wir keine Wörter besäßen" (WATSON, 1968, S. 264), die Sprache also keineswegs eine bevorzugte und spezifisch menschliche Weise der Welt-erfassung darstellt.

Deutlicher Ausdruck dieser naiven und simplifizierenden 'Sprachtheorie' ist WATSONs Einschätzung sprachlichen Ausdrucks im Bereich der Kunst und der Dichtung. "Wie kommen wir zu neuen verbalen Schöpfungen, zu einem Gedicht oder zu einem glänzenden Essay? Die Antwort lautet: Dazu kommen wir, indem wir die Wörter manipulieren, sie hin und her schieben, bis wir auf ein neues Wortmuster stoßen." (WATSON, 1968, S. 247) Diese extrem äußerliche Betrachtungsweise des Phänomens Sprache wird durch eine deterministische Überzeugung ergänzt, was zusammen die bereits bei THORNDIKE und PAWLOW beobachtbare Nivellierungstendenz ermöglicht. Besteht die Tätigkeit des Dichters nur in der Manipulation von Wörtern, so muß nach WATSON diese Manipulation genauso zwangsläufig gemäß der Gewohnheitsbildungen ablaufen und kann sich letztlich nicht von irgendeiner anderen Verhaltensweise qualitativ unterscheiden. "Das Berühren des Bleistifts setzt die verbale Aktivität in Gang, so wie beim Fußballspiel der Pfiff des Schiedsrichters eine Gruppe rivalisierender Männer losstürmen läßt." (WATSON, 1968, S. 248)

Eine mögliche Kritik, die auf die Sinn- oder Bedeutungsdimension eines Kunstprodukts oder einer wissenschaftlichen Leistung abzielt, glaubt WATSON als logisch unzureichend abwehren zu können, indem er seine Theorie dadurch immunisiert, daß er jeglicher Kritik vorschreibt, nur in-

nerhalb des Denkrahmens seines Behaviorismus stichhaltig zu argumentieren: "Die behavioristische Theorie des Denkens muß nach ihren eigenen Voraussetzungen beurteilt werden. Die Voraussetzungen des Behavioristen enthalten jedoch keine Aussagen über Bedeutung." (WATSON, 1968, S. 249) Wie ein Bedeutungsbegriff unter behavioristischen Voraussetzungen auszusehen hätte, zeigt er anschließend. "Wenn man zustimmt, daß Bedeutung nur besagt, daß ein Individuum von allen Reaktionsarten, die ihm für ein Objekt zur Verfügung stehen, jedesmal nur eine anwendet, dann habe ich an dem Begriff 'Bedeutung' nichts auszusetzen." (WATSON, 1968, S. 250) Analog wie Sprache und Denken wird bei WATSON dann auch der Begriff "Bedeutung" allmählich aller mehrdimensionalen Aspekte beraubt, um schließlich ebenfalls an den behavioristischen Verhaltensbegriff gebunden werden zu können. "Bedeutung ist nur ein Weg, um darzulegen, was das Individuum gerade tut." (WATSON, 1968, S. 250) Ob diese Ablehnung von Kritik durch Immunisierung und Dogmatisierung der eigenen Auffassung legitim ist, ist wohl sehr fragwürdig. Sie kann als ein Beleg für die Selbstüberschätzung der Behavioristen dienen, die ihren Ausdruck in dem Anspruch auf Totalerklärung aller physischen und psychischen Phänomene findet.

2. DER "RADIKALE BEHAVIORISMUS" NACH B.F. SKINNER
- 2.1 "WISSENSCHAFTLICHES" VERSUS "VORWISSENSCHAFTLICHES" MENSCHENBILD

Die Theorie des operanten Konditionierens, wie sie B.F. SKINNER vertritt, stellt momentan die differenzierteste Form der behavioristischen Verhaltensklärung dar. Sie soll die Totalerklärung individuellen und sozialen Verhaltens leisten, ohne vom Leitbild der exakten Naturwissen-

schaften in den unwissenschaftlichen Bereich der metaphysischen Spekulation abzuweichen. Da sie zugleich Verhaltensvoraussage und -kontrolle ermöglicht, glaubt SKINNER mit seiner Theorie des Behaviorismus als einer "lebendigen Philosophie" (SKINNER, 1978, S. 262) die gegenwärtigen Weltprobleme lösen zu können.

Ausgangspunkt für die Überlegungen SKINNERS ist in der Nachfolge WATSONs das Mißverhältnis zwischen großartigen Leistungen der Naturwissenschaft einerseits und einem unangepaßten Verhalten der Menschen andererseits, das sich nicht in gleicher Weise wie der technische Fortschritt weiterentwickelt hat, sondern auf einer überholten Stufe zurückgeblieben ist. Die Ursache für diese Diskrepanz liegt nach SKINNER in der unterschiedlichen Methode der Erkenntnisgewinnung der Verhaltens- und Naturwissenschaften begründet. Während in den Naturwissenschaften durch die objektiv-experimentelle Methode ein kumulativer Wissenszuwachs erzielt worden ist, stagniert das Wissen über den Menschen - wie SKINNER meint - seit 2500 Jahren. Ein vorwissenschaftliches Menschenbild, das von einem freien Willen, Autonomie und Vernunft des Menschen ausgeht, hat bis heute die Anwendung der wissenschaftlichen Methode auf den Menschen und damit einen Erkenntnisgewinn verhindert. Um eine, den Naturwissenschaften adäquate Verhaltenstechnologie entwickeln zu können, muß zunächst dieses unwissenschaftliche Menschenbild einem wissenschaftlichen Arbeitsmodell vom Menschen und seinem Verhalten weichen. Nur aus dieser erkenntnistheoretischen Festlegung auf die naturwissenschaftliche Methode sind SKINNERS extrem provokative anthropologische und ethische Behauptungen zu verstehen, denn "wir können die Methoden der Wissenschaft nicht auf einen Gegenstand anwenden, von dem anzunehmen ist, daß er sich willkürlich verhält." (SKINNER, 1973, S. 16) SKINNERS Thesen über den Menschen sind also als

heuristische Annahmen zu verstehen, die nicht Ergebnis wissenschaftlicher Forschungen sind. Inwieweit sie sich gegenüber einem "vorwissenschaftlichen" Menschenbild behaupten können, wird zu zeigen sein, indem zunächst in diesem Abschnitt die allgemeine Verhaltenstheorie SKINNERS auf ihre Begrifflichkeit und ihre logische Widerspruchsfreiheit hin analysiert wird. In einem späteren Teil (vgl. Teil C) soll dann die Erklärung einzelner Verhaltensphänomene durch SKINNER mit "vorwissenschaftlichen" anthropologischen Thesen auf ihre heuristische Tauglichkeit hin verglichen werden.

Wesentliche Bestandteile der SKINNERSchen Theorie sind Übernahmen aus den frühen Theorien des Behaviorismus von PAWLOW, THORNDIKE und WATSON, wenngleich SKINNER diese auch durch neue Aspekte erweitert und sich in bezug auf Bewußtseinsphänomene und deren Erkenntnis mittels Introspektion von WATSON und THORNDIKE abgrenzt. Unter dem Begriff des "respondenten Konditionierens" hat die PAWLOWsche Theorie des bedingten Reflexes einerseits ihren Ort in SKINNERS Entwurf zur Erklärung des Teils von Verhalten, der von Drüsen und glatter Muskulatur gesteuert wird und der wesentlich emotionale Reaktionen umfaßt. Zur Erklärung des gesamten Verhaltens reicht der Mechanismus des bedingten Reflexes andererseits nicht hin, da nach SKINNER einerseits der Organismus auch aktiv und nicht nur reaktiv auf die Umwelt einwirkt, und andererseits die Einwirkungen der Umwelt auf den Organismus komplizierter als durch einfache Reize erfolgen. SKINNER übernimmt zwar den Ansatz WATSONs und THORNDIKES insoweit, als er das Verhalten und dessen Gesetzmäßigkeiten und nicht Bewußtseinsphänomene zum Gegenstand einer objektiven Psychologie erklärt, er grenzt sich jedoch von deren Begründung für diese Beschränkung des Gegenstandsbereichs der Psychologie ab, wenn er seinen "radikalen Behaviorismus" gegen deren "methodischen Behaviorismus" stellt. WATSON und

THORNDIKE halten als Vertreter des "methodischen Behaviorismus" im Anschluß an positivistische Postulate Bewußtseinsphänomene als private Erlebnisse und Introspektion als unwissenschaftliche Methode aus ihren Überlegungen eliminiert, da sich über sie keine methodisch einwandfreien, intersubjektiven Übereinstimmungen erreichen lassen. Der "radikale Behaviorismus" SKINNERS nimmt eine andere Position ein: "Er leugnet weder die Möglichkeit noch die Nützlichkeit von Selbstbeobachtung oder Selbsterkenntnis. Er stellt vielmehr das Wesen dessen in Frage, was empfunden, beobachtet und mithin gewußt wird ... Was gefühlt oder in der Introspektion beobachtet wird, ist nicht eine körperlose Welt des Bewußtseins, des Geistes oder der Seele, sondern der Körper des Beobachters selbst." (SKINNER, 1978, S. 24) Die Vorstellung von Bewußtseinsphänomenen ist nach SKINNER nichts als ein Relikt aus einem vorwissenschaftlichen Menschenbild und kann als eine mögliche - wenn auch wissenschaftlich fragwürdige - Beschreibungsweise menschlichen Verhaltens betrachtet werden. Sein "radikaler Behaviorismus" "reduziert Gefühle nicht auf Körperzustände; er behauptet einfach, daß es stets Körperzustände sind, die gefühlt werden. Er reduziert Gedankenprozesse nicht auf ein Verhalten; er analysiert einfach ein Verhalten, das zuvor durch die Erfindung von Gedankenprozessen erklärt worden ist." (SKINNER, 1978, S. 270) Für SKINNER stellt seine eigene behavioristische Beschreibungsweise menschlichen Verhaltens nur eine alternative - allerdings die einzig wissenschaftliche - Darstellung der gleichen Sachverhalte dar. Eine Kritik, die seine Theorie als reduktionistisch ablehnt, ist für SKINNER deshalb gegenstandslos, weil sie eben diese prinzipielle Gleichrangigkeit verschiedener Beschreibungen übersieht. Führt man nämlich wie SKINNER konkurrierende Theorien allein auf unterschiedliche Arten der Beschreibung des gleichen Sachverhaltes, des gleichen Gegenstandes zurück, so entfällt

die Möglichkeit, seine Theorie als reduktivistisch zu bezeichnen. Das Problem dieser SKINNERSchen Argumentation besteht nun allerdings darin, daß er hier einen bestimmten nicht weiter explizierten Verhaltensbegriff voraussetzt, der es ihm ermöglicht, die These aufzustellen, daß es sich 'nur' um konkurrierende Beschreibungen derselben Sachverhalte handelt. Diese Behauptung wird dann fragwürdig, wenn man SKINNERS Verhaltensbeschreibungen einzelner Verhaltensweisen mit konkurrierenden Beschreibungen vergleicht.⁵

An dieser Stelle ist es notwendig, auf die SKINNERSche Differenz zwischen vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Menschenbild genauer einzugehen. Das vorwissenschaftliche Menschenbild ist nach SKINNER von der Idee der Autonomie, der Freiheit und Würde des Menschen getragen. Man schreibt dem menschlichen Handeln ein innewohnendes Agens mit Absichten, Denkvermögen, Gefühlen, Bedürfnissen und Bewußtsein zu und geht von individuellen Unterschieden der Persönlichkeitsstruktur in bezug auf Charakter, Talente und Fähigkeiten aus, wenn man Handlungen erklären bzw. verstehen will. Gemäß einer dreigliedrigen Kausalkette soll menschliches Handeln unter Bezugnahme auf mentale Ursachen verstanden werden. Als Beispiel führt SKINNER den einfachen Fall an, daß jemand Wasser trinkt (vgl. SKINNER, 1973, S. 38 ff.). Beobachtbar ist, daß die Person Wasser trinkt, und daß sie zuvor Wassermangel litt. Die vorwissenschaftliche Interpretation führt neben der einfachen Relation zwischen äußerer Einwirkung (Wassermangel) und Verhaltensweise (Trinken) ein drittes Glied, das sich auf einen inneren Zustand (Durst) bezieht, ein und erklärt das Verhalten aus diesem inneren Zustand. Diese Bezugnahme auf einen nichtphysischen Zustand führt aber zwangsläufig in die Frage, wie ein nichtphysisches Ereignis ein physisches Ereignis beeinflussen kann, d. h. in das Leib-Seele-Problem.

Die Vorstellung eines autonomen Menschen, der in freier Willensbestimmung handelt, kommt nach SKINNER darin zum Ausdruck, daß dem Menschen Würde und Verantwortlichkeit zugesprochen werden. So ist nach vorwissenschaftlicher Überzeugung einerseits die aus Freiheit resultierende Verantwortlichkeit des Menschen im juristischen Bereich die Grundlage für Strafbarkeit. Andererseits hängt die Würde einer Person von deren Leistungen ab, was sich im positiven Fall als Anerkennung und Lob, im negativen Fall als Tadel und Ächtung im sozialen Bereich ausdrückt. Dieses Menschenbild basiert nach SKINNER auf völlig falschen Voraussetzungen.

Unter Bezugnahme auf die Theorie der Emotion von JAMES und LANGE, die besagt, daß Gefühle nicht die innere Ursache von Handlungen, sondern Epiphänomene des geäußerten Verhaltens sind, verwirft SKINNER die Annahme eines inneren Zustandes als Handlungsursache (vgl. z. B. SKINNER, 1973a, S. 20 und 1973, S. 154). So ist die Erklärung des Wassertrinkens durch Durst nach SKINNER genaugenommen ein Pleonasmus, da "trinken" und "durstig sein" zwei Beschreibungen ein und desselben Verhaltens sind. Die Annahme eines inneren psychischen Zustandes ist folgedessen für eine Handlungsanalyse irrelevant, und die dadurch erreichte Beschränkung auf die beobachtbare Relation zwischen den physikalisch beschreibbaren Faktoren Situation und Verhalten löst zugleich das Leib-Seele-Problem, da seine Fragestellung als überflüssig eliminiert werden kann. Wenn innere Zustände bloße Epiphänomene des Verhaltens sind, ist eine logische Konsequenz, daß Appelle an Gefühle und Einstellungen keine Verhaltensänderungen bewirken können, und somit ist das für SKINNER erwiesene Scheitern ethischer Appelle in der Geschichte aus dieser wissenschaftlichen Annahme erklärbar und kann als Indiz für die Richtigkeit der Annahme gewertet werden. ⁶"Verantwor-

tung" und "Würde" des Menschen sind für SKINNER ebenso fragwürdig und letztlich überflüssig für seine Verhaltensanalyse, zumal sie in der juristischen und sozialen Praxis, die am vorwissenschaftlichen Menschenbild orientiert ist, auch ambivalent und widersprüchlich gesehen werden: Solange nämlich positiv gewertete Leistungen zur Beurteilung anstehen, wird der handelnden Person Freiheit und damit Verantwortung für die Leistung zugesprochen und sie entsprechend gewürdigt; geht es aber z. B. um die Entlastung eines Straftäters, so wird versucht, die persönliche Freiheit als eingeschränkt zu beweisen. Ebenso wird die Würde, die ihren Ausdruck in Anerkennung der persönlichen Leistung findet, hinfällig, sobald die Leistung auf Umweltbedingungen zurückgeführt werden kann. "Das Ausmaß dieser Anerkennung steht im umgekehrten Verhältnis zur Erkennbarkeit der Gründe für Verhalten." (SKINNER, 1973a, S. 64) ⁷

Die Folgerung SKINNERs aus seiner Kritik an den 'vorwissenschaftlichen' anthropologischen Vorstellungen ist, daß dieses Menschenbild untauglich für eine Wissenschaft vom Menschen und seinem Verhalten ist. "Der autonome Mensch dient lediglich zur Erklärung der Dinge, die wir noch nicht auf andere Weise erklären können." (SKINNER, 1973a, S. 21) Der autonome Mensch ist ein Homunculus, der sich bei wissenschaftlicher Analyse in nichts auflöst.

Um ein wissenschaftlich tragfähiges Fundament zu erhalten, muß deshalb auf eine Handlungsbegründung aus inneren Ursachen, deren oberste Idee die freie Selbstbestimmung ist, verzichtet werden, und das beobachtbare Verhalten zur Grundkategorie eines wissenschaftlichen Erklärungsmodells erhoben werden. Aus der Relation zwischen Verhalten und äußerer Situation unter Berücksichtigung individueller Lerngeschichten sind Gesetzmäßigkeiten abzuleiten, die das Verhalten ausschließlich als eine Funktion von exter-

nen Variablen erklären. "Nach dem Standpunkt, den wir als wissenschaftlich bezeichnen ... wird das Verhalten einer Person von der Erbanlage determiniert, die auf die Evolutionsgeschichte der Spezies zurückgeht sowie von den Umweltbedingungen, denen sie als Einzelperson ausgesetzt war." (SKINNER, 1973a, S. 106) Nicht eine autonome, freie Person handelt gemäß Intentionen, sondern ein Organismus verwirklicht verstärktes Verhalten. "Ein 'Ich' ist ein Verhaltensrepertoire, das einem gegebenen Komplex von Kontingenzen entspricht." (SKINNER, 1973a, S. 203)

Die konsequente Folgerung SKINNERS ist, daß die "wissenschaftliche Analyse sowohl die Verantwortlichkeit als auch die Leistung auf die Umwelt" überträgt (SKINNER, 1973a, S. 32).⁸ Als Indiz für die Richtigkeit dieser Behauptung dient ihm die experimentell mögliche Steuerung und Kontrolle von Verhalten bei Kenntnis der Lerngeschichte des Organismus und der situativen Umstände. Um eine bestimmte Verhaltensänderung zu erzielen, müssen nach SKINNER nur die Umweltbedingungen entsprechend arrangiert, d. h. manipuliert werden. Wie dies zu leisten ist, hat SKINNER in seiner Lerntheorie, in der Theorie des operanten Konditionierens, dargestellt.

2.2 DAS MODELL DER OPERANTEN KONDITIONIERUNG

Nach SKINNER lernt der Mensch nicht Einstellungen, sondern konkretes Verhalten, das jeweils von bestimmten Folgen, im Sprachgebrauch SKINNERS von bestimmten Kontingenzen, begleitet wird (vgl. SKINNER, 1973, S. 51 - 213). Das Verhalten ist zum Teil die Reaktion auf eine äußere Reizsituation, deren einfachster Fall der Reflex ist, den PAWLOW untersucht hat.

Im Gegensatz zu PAWLOW geht SKINNER jedoch von einer unbegrenzten Anzahl von Verhaltensweisen aus, die zunächst auch "unbegründet" und "zufällig", d. h. für SKINNER ohne Verstärkung geäußert werden können. Wird eine Verhaltensweise im Wiederholungsfall von irgendeiner Kontingenz begleitet, so wirkt die Kontingenz als Verstärkung auf das Verhalten zurück. Das Verhalten ist konditioniert worden und tritt mit höherer Wahrscheinlichkeit in ähnlicher Situation wieder auf. Der Unterschied zu THORNDIKES Gesetz vom Erfolg ist hierbei, daß es nach SKINNER zunächst für die Konditionierung irrelevant ist, ob die Folgen positiver oder negativer Art für den Organismus sind. Werden nun die Kontingenzen durch aktives Einwirken auf die Umwelt arrangiert, wie es im Labor durch den Versuchsleiter geschieht, so spricht SKINNER von operantem Konditionieren. Der Begriff "operant" ist bei SKINNER doppeldeutig und mißverständlich, da er das aktive Einwirken auf die Umwelt sowohl durch den Verhaltenstechnologen als auch durch den konditionierten Organismus bezeichnet.⁹

Erfolgt auf eine Verhaltensweise keinerlei Verstärkung, so wird das Verhalten analog dem bedingten Reflex bei PAWLOW gelöscht. Durch das Zusammenspiel von Verstärkung und Löschung kann die Verhaltenswahrscheinlichkeit gesteuert und kontrolliert werden. Die dazu benötigten Verstärker lassen sich nur im Test als solche ermitteln. SKINNER unterscheidet zwischen positiven und negativen Verstärkern bzw. positiver und negativer Verstärkung, was nach herkömmlichem Sprachgebrauch soviel wie Belohnung und Bestrafung besagt. "Ein positiver Verstärker fördert jedes Verhalten, das er hervorruft ... Ein negativer Verstärker fördert jedes Verhalten, das ihn in seiner Wirkung herabsetzt oder einschränkt." (SKINNER, 1978, S. 57) Negative Verstärkung ist demgemäß entweder der Entzug eines positiven bzw. die Darbietung eines negativen Verstärkers und positive Ver-

stärkung wird durch Entzug eines negativen bzw. Darbietung eines positiven Verstärkers erreicht. Die weiteren Differenzierungen SKINNERS in primäre und generalisierte Verstärker bzw. die verschiedenen Arten von Verstärkung wie differentielle Verstärkung, Intervallverstärkung, Quotenverstärkung, variable Intervallverstärkung, variable Quotenverstärkung und intermittierende Verstärkung sind für unseren Zusammenhang nicht näher zu analysieren, da sie nur als Variationen des Grundschemas der operanten Konditionierung zu experimentell meßbaren und statistisch auswertbaren Unterschieden im Aufbau und in der Stabilisierung von Verhalten führen. Durch Auswahl und Kombination von Verstärker und Verstärkungsmethode ist es unter Annahme bestimmter experimentell festgestellter Gesetzmäßigkeiten nach SKINNER möglich, einen "Verstärkungsplan" aufzustellen, der es erlaubt, ein gewünschtes Verhalten hervorzurufen. In Übereinstimmung mit THORNDIKES Verhaltensgesetzen, hat auch SKINNER bei seinen Experimenten als - für einen Verstärkungsplan relevante - Gesetzmäßigkeit festgestellt, daß ein Organismus negative Verstärkung zu vermeiden und positive Verstärkung zu erreichen sucht. Positive Verstärkung erweist sich als effektiver für den Aufbau eines stabilen Verhaltens als negative Verstärkung. Durch die Kombination mit der intermittierenden Verstärkungsmethode lassen sich nach SKINNER die besten Ergebnisse erzielen.

Bevor die mit dieser Lerntheorie aufs engste verbundenen anthropologischen und ethischen Thesen SKINNERS dargestellt werden, scheint es angebracht, zuerst auf eine weitere begriffliche Unklarheit hinzuweisen. Der Begriff des "Verstärkers", der einer der zentralen Begriffe in SKINNERS Theorie ist, erscheint ebenso unklar wie der Begriff "operant". Betrachtet man SKINNERS Äußerungen zum Begriff "Verstärker", so stellen sich zwei fundamentale Fragen: Wann ist etwas ein Verstärker und warum verstärkt ein Verstärker überhaupt?

Die tautologische Definition SKINNERs, daß ein Verstärker eben das sei, was verstärkt, und dies lasse sich nur im Test ermitteln (vgl. SKINNER, 1973, S. 76) gibt einerseits keine befriedigende Antwort auf die beiden Fragen und wird andererseits durch SKINNERs eigene Experimente widerlegt.

Ein Ausgangspunkt der Begründung für die Wirkungsweise eines Verstärkers wäre die Bezugnahme auf Bedürfnisse und Triebe, die bestimmte Reize als angenehm und befriedigend für den Organismus erscheinen lassen. Diese Lösung ist jedoch für SKINNER unannehmbar, da damit erneut innere Zustände als Verhaltensursachen und nicht als Epiphänomene zu betrachten wären. Das stünde im Widerspruch zu seiner Theorie der einfachen Relation zwischen Situation und Reaktion. Die andere Denkmöglichkeit, daß ein Verstärker dem Wert entspricht, den sich ein Mensch selbst frei setzt, ist für SKINNER ebenso unannehmbar, da ja Freiheit per definitionem seinem Wissenschaftsverständnis entgegensteht. Folglich wird diese Erklärung von SKINNER ausdrücklich abgelehnt: "Menschliches Verhalten hängt nicht von der vorausgegangenen Wahl irgendeines Wertes ab." (SKINNER, 1973, S. 394)

Für SKINNER bleibt nur der vage Hinweis auf die evolutionäre Bedeutung der Verstärker; daß aber gerade die primären Verstärker wie Nahrung, Schlaf und Sexualkontakt förmlich auf den Begriff des Bedürfnisses hinweisen, will SKINNER nicht sehen. Da er selbst keine adäquate Lösung anbieten kann, bescheidet er sich mit den vermeintlichen Fakten, denn: "das Begreifen eines Zusammenhangs ist in der operanten Konditionierung nicht wesentlich". (SKINNER, 1973, S. 87) Dieser Satz, der zunächst nur auf die Versuchsperson bezogen ist, gilt genauso für den Versuchsleiter, der angeblich den verstärkenden Effekt eines Stimulus ohne vorherigen Test nicht erkennen kann.

Betrachtet man dagegen das faktische Vorgehen eines Experimentators, so wird die Aussage, daß nur ein Test einen Verstärker als Verstärker erweist, zweifach widerlegt. Erstens ist es SKINNER nicht eingefallen, seinen Versuchstieren etwa Geld oder Versuchspersonen Vogelfutter als Verstärker anzubieten, um zu testen, ob diese 'Verstärker' effektiv sind. Er hat immer schon eine intentionale Vorauswahl aus möglichen Verstärkern getroffen. Zweitens ist festzustellen, daß bei den meisten Experimenten die Versuchstiere zuerst depriviert wurden, und dann im Experiment ein entsprechender Stimulus, der die Deprivation aufhob, als Verstärker effektiv wurde. Die Voraussetzung dafür, jemand deprivieren zu können, ist jedoch die Kenntnis von existierenden Bedürfnissen und Trieben. Andernfalls ist die Rede von Deprivation unsinnig. Dies scheint SKINNER zu übersehen, wenn er versucht, die Begriffe "Trieb", "Wunsch" und "Bedürfnis" auf die Relation zwischen Deprivation und Sättigung zurückzuführen. Leitend dabei ist die bekannte Vorstellung des optimalen Gleichgewichts, das der Organismus anstrebt. "Vermutlich gibt es einen Gleichgewichtszustand, in dem jeder maximal verstärkt wird." (SKINNER, 1973a, S. 130) Die Reaktionswahrscheinlichkeit, die nach SKINNER mit Trieb, Bedürfnis oder Wunsch gleichgesetzt werden kann, ist höher, wenn das Ungleichgewicht größer ist. Auf die beschränkte Gültigkeit des Homöostaseprinzips auf tierisches oder menschliches Verhalten wurde schon hingewiesen (vgl. 1.1 und 9.). Zugleich wird in diesem Zusammenhang die Hypothek der SKINNERschen Verhaltenstheorie deutlich. Nicht etwa weil er festgestellt hätte, daß es weder Triebe noch Bedürfnisse gibt, ist deren Annahme überflüssig, sondern weil sie sich seiner Forderung nach Außensteuerung und -kontrolle entziehen! "Der Triebbegriff ist ein verbales Instrument, mit dem wir eine Verhaltensstärke erklären, aber keine experimentellen Fragen beantworten können. Wir können das

Verhalten eines Organismus nicht kontrollieren, indem wir direkt seinen Hunger-, seinen Durst- oder seinen Sexualtrieb verändern. Um solche Zustände indirekt zu verändern, müssen wir uns mit den relevanten Variablen der Deprivation und Sättigung auseinandersetzen ..." (SKINNER, 1973, S. 140)

Verfolgt man den Gedankengang SKINNERS weiter, so wird sehr bald die auffälligste Widersprüchlichkeit seiner Theorie offenbar. SKINNER bindet seine Verstärkertheorie ausdrücklich an eine deterministische Evolutionsvorstellung, was offensichtlich in einen Verstärkungsautomatismus führt. Die Umwelt wirkt nicht nur selektiv auf das genetische Material ein, sondern sie allein selektiert das Verhalten, seinen Aufbau und seine Erhaltung. Der Mensch ist das Produkt der biologischen und kulturellen Evolution, wobei unter Kultur nur die "Zusammenhänge, in denen es zu Verstärkung kommt" (SKINNER, 1973a, S. 132) zu verstehen ist. Der oben angesprochene Verstärkungsautomatismus besteht darin, daß jedes operante Verhalten eines Organismus einerseits Folge von Verstärkung und andererseits selbst Verstärkung des operanten Verhaltens eines anderen Organismus ist. Dieses Wechselspiel jeweiliger Gegenkontrolle ist evolutionär determiniert und wird nur durch "zufällig" geäußertes, d. h. nicht konditioniertes Verhalten expandiert. Nach SKINNER ist weder die Evolution teleologisch aufzufassen, noch kann deren Determinationszusammenhang durchbrochen werden: "Niemand kann aus dem Kausalstrom heraustreten. Keiner greift wirklich ein. Die Menschheit hat langsam, aber regellos Umwelten geschaffen, in denen sich die Menschen wirksamer verhalten und sich ohne jeden Zweifel des Gefühls erfreuen, das ein erfolgreiches Verhalten begleitet. Dies ist ein fortlaufender Prozeß." (SKINNER, 1978, S. 233)

Diesem unentrinnbaren Zirkel des Verstärkungsautomatismus steht jedoch SKINNERs eigene Theorie der Verhaltenssteuerung entgegen! Damit überhaupt Verhalten gesteuert und kontrolliert werden kann, müssen zwei Klassen von Organismen angenommen werden: der Kontrolleur und der Kontrollierte, der Verhaltenstechnologe und die Versuchsperson. Das Verhältnis zwischen zwei Klassen besteht für SKINNER nicht nur auf der interpersonellen, sondern auch auf der intrapersonellen Ebene in der Relation von zwei "Ich": Das kontrollierende Ich (FREUDs Über-Ich) repräsentiert die Verstärkungskontingenzen, das kontrollierte Ich (FREUDs ES) die genetisch bedingte Empfänglichkeit für Verstärkung (vgl. SKINNER, 1973a, S. 204). Johannes FLÜGGE hat diese Differenz in bezug auf den Lehr-Lernprozeß aus pädagogischer Perspektive deutlich herausgestellt (vgl. FLÜGGE, 1969).

In seinem Aufsatz "Fallstudie zur wissenschaftlichen Methode in der Psychologie" (SKINNER, 1965) entwickelt SKINNER die analoge Differenz zwischen dem Lernverhalten der Versuchstiere und seinem eigenen Verhalten als Wissenschaftler, der die Lernprozesse steuert und dabei selbst lernt. Während das Lernen der Versuchstiere als Verhaltensänderung durch operantes Konditionieren gesetzmäßig erfolgt und danach auch erklärbar ist, erfolgt der Lernprozeß des Wissenschaftlers, der Forschung genannt wird, als ein "ungesetzmäßiger und zufälliger Prozeß" (SKINNER, 1965, S. 141). Getreu seiner Ablehnung innerer Handlungsursachen, bestreitet SKINNER, daß er als Wissenschaftler denkend bei seinen Forschungen vorgegangen ist. Er ging nach eigener Aussage nie ein Problem durch Hypothesen- und Theoriebildung an und unterzog es auch keiner experimentellen Überprüfung (SKINNER, 1965, S. 127). Forschung als "ewiges Suchen nach einer Ordnung" (SKINNER, 1965, S. 127) ist wesentlich abhängig von äußeren Zufälligkeiten und der ver-

stärkenden Wirkung der Versuchstiere auf den Forscher. FLÜGGE zeigt die spezifische Differenz zwischen Lernen und Forschen bei SKINNER auf und kommt zu dem Resultat, daß Lernen und Forschen "in dem Maße verschiedene Verhaltensweisen (sind), daß sie einander ausschließen" (FLÜGGE, 1969, S. 60). Neben der Differenz, daß Lernen gesetzmäßig und Forschen zufällig abläuft, zeigt sich der grundlegende Unterschied am zweideutigen Begriff des "Verstärkers". Im Lernprozeß ist der Verstärker ein "sachfremdes" Element, das jeweils bei der Erreichung eines festgesetzten Lernziels dem Lernenden zusätzlich verabreicht wird. Dem Forschungsprozeß hingegen ist die Verstärkung selbst immanent, d. h. das Forschen wird durch kein sachfremdes Element, sondern nur durch das Forschen selbst verstärkt. "Daher sind dem Forschungsprozeß Verstärkungen von der Art, wie sie dem Lernprozeß unentbehrlich sind, gänzlich unangemessen." (FLÜGGE, 1969, S. 61) Ohne an dieser Stelle auf die zentrale Frage FLÜGGES einzugehen, warum SKINNER das Lernen von Schülern dem Lernprozeß der Versuchstiere und nicht dem sachimmanent motivierten Forschungsprozeß zurechnet, sollte dieser Hinweis auf SKINNERs Unterscheidung zwischen Lernen und Forschen seine fragwürdige Einteilung in zwei Klassen von Organismen verdeutlichen.

Der Widerspruch zwischen evolutionär determiniertem Weltverlauf und aktivem Eingreifen des Verhaltentechnologen in diesen zeigt zugleich den überzogenen Anspruch dieser Theorie auf Totalerklärung. Ohne bereits hier den Freiheitsbegriff als Kategorie der philosophischen Anthropologie zu explizieren, läßt sich jedenfalls an dieser Stelle unter Bezugnahme auf einen Freiheitsbegriff im umgangssprachlichen Sinne feststellen, daß operantes Konditionieren ohne die Annahme eines 'freien' Kontrolleurs unmöglich erscheint. Was hat es für einen Sinn, zu fordern, daß Verstärkungspläne aufzustellen sind, um Verhalten zu steuern,

wenn man zugleich den Verhaltenstechnologen selbst ausschließlich als unfreien konditionierten Organismus betrachtet, der der durchgängig kausal verlaufenden Evolution unterliegt? Wie kann man überhaupt den Kreislauf der Konditionierung erkennen, wenn man als unfreies Wesen, als Objekt der Umwelt darin eingebunden ist? ¹⁰ Die Konsequenz aus diesen Fragen scheint die paradoxe Feststellung zu sein, daß gerade SKINNER selbst durch seine deterministische Theorie die Notwendigkeit der Annahme von Freiheit nahelegt. In diesem Sinn ließe sich vorläufig behaupten, daß gerade Freiheit die Bedingung der Möglichkeit von Manipulation, von operantem Konditionieren ist.

2.3 SKINNER'S IMPLIZITER ETHISCHER ANSPRUCH

Nachdem bisher die implizite Anthropologie der SKINNERschen Verhaltenstheorie aufgezeigt wurde, die auf den zwei Thesen basiert, daß der Mensch nicht frei, sondern von der Evolution kausal determiniert ist, und daß sich deshalb menschliches Verhalten nicht wesensmäßig von tierischem unterscheidet, soll im weiteren die aus dieser Anthropologie resultierende, in sich widersprüchliche ethische Forderung SKINNERS analysiert werden.

SKINNER geht ursprünglich von dem ethischen Anspruch aus, durch seine Verhaltenstechnologie Weltprobleme wie Bevölkerungsexplosion, nukleare Kriegsbedrohung, Umweltschutz und Hungersnöte zu lösen, die trotz der bisherigen ethischen Versuche, die an die menschliche Vernunft und den freien Willen appelliert haben, nach wie vor ungelöst bestehen (vgl. z. B. SKINNER, 1978, S. 269). Durch eine einfache Gleichsetzung ist es für SKINNER möglich, Ethik in Verhaltenswissenschaft und damit die eigenständige Berechtigung der Ethik als Wissenschaft vom guten Handeln

aufzuheben. Wenn Ethik nach dem guten Handeln fragt, so fragt sie inhaltlich nach Werten. Werte sind aber nichts anderes als Verstärker, die "ihre Kraft schließlich von der evolutionären Auslese herleiten" (SKINNER, 1973a, S. 110) und da die Verhaltenswissenschaft Verstärker und ihre Beziehung zum Verhalten des Organismus untersucht, kann man sie als die "Wissenschaft von den Werten" (SKINNER, 1973a, S. 109) bezeichnen und somit die Aufgaben des Ethikers auf den Verhaltenstechnologen übertragen. Dieser hat nach SKINNER zwischen persönlichen oder primären, sozialen und kulturellen Werten zu unterscheiden. Da für SKINNER gemäß seiner evolutionären Denkweise der oberste Wert im Überleben der Kultur besteht, ist es für das operante Verhalten des Verhaltenstechnologen geboten, durch entsprechendes Arrangement der Kontingenzen für den Fortbestand der Kultur zu sorgen und dies um jeden Preis. "Leben, Freiheit und das Streben nach Glück sind grundlegende Rechte. Doch sie sind die Rechte der Einzelperson, und als solche wurden sie auch zu einer Zeit festgehalten, als es der Literatur über die Freiheit und die Würde um die Erhöhung der Einzelperson ging. Für die Erhaltung einer Kultur haben sie nur geringere Bedeutung." (SKINNER, 1973a, S. 184) Ethische Fragen nach der Methode und den Zielen des Verhaltenstechnologen sind nach SKINNER in dem Sinne überflüssig, als durch die Gleichsetzung von Wert und Verstärker auch die ethische Frage nach dem Guten bzw. nach gut gelöst ist: Gute Dinge sind positive Verstärker und schlechte Dinge sind negative Verstärker (vgl. SKINNER, 1973a, S. 109). Durch die Nivelierung der normativen Ebene mit der deskriptiven, empirisch-faktischen Ebene, können Wertfragen auf Fragen nach Verstärkern reduziert werden. SKINNER kann keine, in seinem Sinne wissenschaftliche Erklärung für gut und böse geben und muß deshalb erneut die Evolutionsvorstellung in Anspruch nehmen: "Dinge erscheinen als gut und schlecht, wahrscheinlich wegen der Umstände des Über-

lebens, unter denen sich die Spezies entwickelte." (SKINNER, 1973a, S. 109)

Daß SKINNER durch die Gleichsetzung von normativer und deskriptiver Ebene einen "naturalistischen Fehlschluß" im Sinne von G.E. MOORE begeht, ist offensichtlich (vgl. MOORE, 1970, S. 41 ff.). Er selbst formuliert das Problem, wenn er fragt: "Wenn uns eine wissenschaftliche Analyse sagen kann, wie man Verhalten ändert, kann sie uns dann auch sagen, welche Veränderungen verwirklicht werden sollen?" (SKINNER, 1973a, S. 108) SKINNER glaubt, dieser Problematik entgehen zu können, indem er in positivistischer Manier versucht, diese Frage als unwissenschaftliche Scheinfrage zu entlarven, um sie so als ungeeignet für eine wissenschaftliche Analyse des Verhaltens abweisen zu können. Seine Argumentation, daß derartige Fragen nur gestellt werden können, wenn man die Gleichsetzung von Wert und Verstärker nicht beachtet, sich also aus dem Rahmen der behavioristischen Verhaltenswissenschaften in den unwissenschaftlichen Bereich der Spekulation begibt, zeigt zum einen die enge Verwandtschaft zwischen behavioristischem und positivistischem Wissenschaftsverständnis, da beide übereinstimmend davon ausgehen, daß es ausreicht, eine Fragestellung als metaphysisch zu brandmarken, um diese, ohne Diskussion der Inhalte, aus wissenschaftlichen Überlegungen eliminieren zu können. Zum anderen entsteht das aufgeworfene Problem erneut, selbst wenn man die Gleichsetzung von Wert und Verstärker akzeptiert. Angenommen es ist richtig, daß ein Wert gleich einem Verstärker ist, und daß immer positive Verstärkungen gesucht werden, so ist weder erklärbar, wie SKINNER selbst eine Wertehierarchie (primäre, soziale, kulturelle Werte) aufstellen kann, noch wie es zu seiner negativen Beurteilung des bestehenden Weltzustandes kommen kann. In beiden Fällen ist es notwendig, eine normative Ebene anzunehmen, die dadurch erst eine

Wertung ermöglicht, daß sie nicht in der Faktizität aufgeht. Die obige Frage kann als Ausdruck dieser normativen Ebene aufgefaßt werden, aus der erst die Frage nach dem, was gut ist und was sein soll, also die ethische Frage, gestellt werden kann. Da diese ethische Frage faktisch immer gestellt wurde und wird, kann sie als ein anthropologisches Datum gewertet werden, in dem die Möglichkeit menschlicher Freiheit zum Ausdruck kommt (vgl. 6.).

Die problematische Gleichsetzung von Wert und Verstärker wird in einem anderen Zusammenhang noch deutlicher. Zweifelsohne geht es SKINNER ja um den Entwurf einer besseren Kultur. Der Begriff "besser" bereitet SKINNER scheinbar keine Schwierigkeiten: "Auf das Wort "besser" brauchen wir nicht viel Zeit zu verschwenden; es ist der Komparativ zu "gut", und Dinge, die "gut" sind, sind Verstärker." (SKINNER, 1973a, S. 150) Bedenkt man aber, daß ein Verstärker wie ein Muskel nach dem "Alles-oder-Nichts-Gesetz" wirkt, d. h. entweder verstärkt oder nicht, dann wird es ohne Inanspruchnahme einer wertenden Subjektivität unerklärlich, wie man von "besser" reden kann. Die Wertung eines Zustands als besser ist nur dann möglich, wenn ein Maßstab, eine Norm vorliegt, die nicht mit dem Faktischen zusammenfällt. Da aber nach SKINNER Verstärkung und damit das Gute als Sättigung einer Deprivation zu verstehen sind, ist nicht einzusehen, wie die eine Sättigung einer anderen vorzuziehen ist bzw. wie überhaupt die Frage nach der besseren Sättigung gestellt werden kann, wenn doch schon eine beliebige als gut und damit als ausreichend betrachtet werden kann.

Stellt man gegen SKINNERs Behauptungen über die Verbesserungsmöglichkeiten in der Lösung der Weltprobleme durch operantes Konditionieren seine deterministische These, daß der Mensch als unfreier Organismus gar nicht ethisch han-

deln kann, so gerät seine Theorie in die analoge Widerspruchlichkeit, die zwischen operantem Konditionieren durch den Verhaltenstechnologen und Verstärkungsautomatismus festgestellt wurde. Da der Mensch unfrei ist, kann er nach SKINNER nicht verantwortlich und ethisch handeln. Aus dieser Perspektive kann es nur darum gehen, daß Menschen "besseres Verhalten" äußern. "Das Problem ist nicht, die Menschen dazu zu bringen, daß sie tugendhaft sind; es geht um das rechte Verhalten." (SKINNER, 1973a, S. 73)

Dieses rechte Verhalten ist nach SKINNER als abhängige Variable der Verstärkungskontingenzen nur durch entsprechende Manipulation der Umwelt zu erreichen, die für das faktische Fehlverhalten verantwortlich ist. "Es ist die Umwelt, die für das unzulässige Verhalten 'verantwortlich' ist, und es ist die Umwelt und nicht die Eigenschaft einer Einzelperson, die geändert werden muß." (SKINNER, 1973a, S. 80). Eine Konsequenz daraus ist, daß SKINNER für die völlige Abschaffung der Bestrafung im juristischen Bereich plädiert, da ja kein Täter wirklich Urheber seiner Tat ist. Im Anschluß an seine Auffassung von Emotionen, die er als "einen besonderen Stärke- oder Schwächezustand einer oder mehrerer Reaktionen, hervorgerufen durch eine beliebige Klasse von Operationen" (SKINNER, 1973, S. 159) definiert, mißt SKINNER eventuellen Schuldgefühlen des Täters, die als Hinweis auf seine Freiheit verstanden werden könnten, keinerlei Bedeutung zu, da sie als das entsprechende Schuldverhalten begleitende, bedingte Reflexe für ihn völlig zureichend erklärbar sind. "Ein Teil dessen, was wir empfinden, wenn wir uns schuldig fühlen, sind konditionierte Reaktionen von Drüsen und glatten Muskeln ..." (SKINNER, 1973, S. 177) Da aber ähnliches Schuldverhalten auch an niedrigeren Lebewesen durch Konditionierung erzielt werden kann, entfällt für SKINNER das Phänomen der Schuld als Hinweis auf eine freie menschliche Subjektivität.

Statt durch Bestrafung soll durch Löschung und positive Verstärkung neues Verhalten aufgebaut werden. Die Propagierung der positiven Verstärkung ist aber keineswegs irgendwelchen ethischen Überlegungen SKINNERS, die gemäß SKINNERS Voraussetzungen gar nicht möglich sind, zu verdanken, sondern ist nur das glückliche Resultat seiner Experimente. Hätten z. B. Elektroschocks oder andere körperliche Schädigungen bessere Ergebnisse im Verhaltensaufbau gezeigt, so hätte SKINNER solche Methoden postulieren müssen! So aber kann er der ansonsten reichlich geschmähten "Literatur von Freiheit und Würde" ihren Stellenwert in seiner Theorie zuweisen. Es gibt für SKINNER zwar keine menschliche Freiheit, die Einfluß auf Verhalten hätte, sondern nur ein Freiheitsgefühl bei positiver Verstärkung, das nicht auf Flucht oder Gegenangriff gerichtet ist, aber die Verteidiger der menschlichen Freiheit und Würde haben für SKINNER insoweit recht, als sie Kontrolltechniken anprangern, die eindeutig auf negativer Verstärkung durch aversive Stimuli beruhen und deshalb nicht zu einem optimalen Verhaltensaufbau dienen (vgl. SKINNER, 1973, S. 320). "Das Problem besteht darin, den Menschen zu befreien, aber nicht von Kontrolle überhaupt, sondern von bestimmten Arten der Kontrolle" (SKINNER, 1973a, S. 48). Wie allerdings ein Verhaltens-technologe - der selbst ja auch nicht ethisch und verantwortlich urteilen und handeln kann - das rechte Verhalten bestimmen und durch operante Eingriffe in die Umwelt aufbauen könnte, ist aus SKINNERS kausal-mechanischem Menschenbild nicht abzuleiten.

3. KRITIK DER SKINNER'SCHEN VERHALTENSTHEORIE

Aus der Darstellung von SKINNERS Verhaltenstheorie sind bisher hauptsächlich zwei Kritikpunkte deutlich geworden: Einerseits liegt bei SKINNER eine unklare Begrifflichkeit

gerade im Bereich seiner Grundbegriffe (wie z. B. "Verstärker") vor. Andererseits ist eine fundamentale Selbstwidersprüchlichkeit, ein Widerspruch zwischen zwei Grundthesen SKINNERS festzustellen: SKINNERS Behauptung eines durchgängigen evolutionistischen Determinismus ist in keiner Weise mit seiner Theorie der Verhaltensmodifizierung durch operantes Konditionieren zu vereinbaren.

Eine Kritik an SKINNERS zentralem Begriff, dem Begriff des Verhaltens, setzt eine Klärung des Freiheitsbegriffs voraus (vgl. 4. - 6.) und kann deshalb erst im Anschluß an diese Klärung erfolgen (vgl. 7.). Im folgenden sollen deshalb zunächst weitere Kritikpunkte an SKINNERS Verhaltenstheorie aus unterschiedlichen Perspektiven zur Sprache kommen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen mit den folgenden fünf Einwänden die wesentlichen Probleme von SKINNERS behavioristischer Verhaltenstheorie angesprochen werden.

1. Nach Ch. KRAIKER läßt sich SKINNERS Theorie des operanten Konditionierens auf folgende Formel bringen: "Die Auftretswahrscheinlichkeit von Reaktionen wird durch die Kontingenzverhältnisse determiniert" (KRAIKER, 1979, S. 170). Diese Formel ist nach KRAIKER als Allsatz, als das (SKINNERSche) Gesetz des Verhaltens aufzufassen. Bezüglich dieses Gesetzes stellen sich nun zwei Probleme: ein pragmatisches und ein wissenschaftslogisches Problem.

Das pragmatische Problem besteht einfach darin, daß SKINNERS aktueller Forschungsstand (noch) keine Gesetze kennt, die alle für ein bestimmtes Verhalten relevanten Variablen in ihrem funktionalem Zusammenhang erfassen könnten. Deshalb auch ist eine vollkommene Verhaltenssteuerung bzw. -kontrolle nach SKINNER zur Zeit praktisch nicht durchführ-

bar. Jedoch ist dieses pragmatische Problem kein prinzipieller Einwand gegen SKINNERS Verhaltenstheorie, da sich eine entsprechende Weiterentwicklung seiner noch jungen Theorie nicht a priori ausschließen läßt. SKINNER weist deshalb diesen Einwand durch das Argument ab, daß alle neuen Wissenschaften zu Beginn ihrer Entwicklung analogen Einwänden ausgesetzt waren und solche Einwände nur durch praktische Erfolge widerlegen konnten. Über seinen Optimismus hinsichtlich des praktischen Fortschritts seiner Wissenschaft läßt SKINNER keine Zweifel aufkommen: "Eine Verhaltensanalyse trägt der Bedeutung physiologischer Forschung Rechnung. Was ein Organismus tut, wird eines Tages auf das zurückgeführt werden können, was er im Augenblick, in dem er sich verhält, ist. Die Physiologen werden uns eines Tages alle Details dieses Vorgangs übermitteln können. Sie werden uns auch sagen können, wie ein Organismus als Folge seiner früheren Konfrontation mit einer Umwelt, als Mitglied einer Art und als Individuum in den Zustand gelangt ist, in dem er sich befindet." (SKINNER, 1978, S. 279, vgl. auch 1973, S. 19)

Prinzipieller ist das wissenschaftslogische Problem. Soll nämlich eine Theorie - so wie es SKINNER mit seiner Theorie beabsichtigt -, total angewendet werden, d. h. die Praxis vollständig bestimmen, so muß diese Theorie absolut fehlerfrei sein, denn ein eventueller, dann nicht mehr zu korrigierender Fehler könnte seiner kumulativen Wirkung wegen in eine Katastrophe führen. Es stellt sich mit anderen Worten das Problem, daß SKINNERS Theorie verifiziert sein muß, damit eine vollständige Anwendung wissenschaftlich legitimiert ist. POPPER hat nun gezeigt (vgl. POPPER, 1973, S. 15), daß eine empirisch gehaltvolle Theorie prinzipiell nur falsifiziert werden kann. Eine indirekte Verifikation besteht nach POPPER ausschließlich in mißlingenden Falsifikationen. Unter dieser Voraussetzung ist von

jeglicher Totalanwendung einer Theorie, was gleichbedeutend mit dem Ausschluß der Möglichkeit einer Falsifikation wäre, auch dann abzuraten, wenn das pragmatische Problem nicht mehr bestehen sollte.

Ch. KRAIKER macht das Problem noch deutlicher, indem er fragt, ob SKINNERS Verhaltensgesetz überhaupt falsifizierbar, d. h. nach POPPER empirisch (sinnvoll) ist. Dazu schlägt KRAIKER vor, die drei möglichen Bedeutungen von SKINNERS Verhaltensgesetz zu überprüfen und kommt zu dem Schluß, daß diese Formel entweder empirisch widerlegbar oder empirisch sinnlos ist (vgl. KRAIKER, 1979, S. 172).

Empirisch widerlegbar ist die Formel dann, wenn die Kontingenzen entweder nur als notwendige Bedingungen oder als notwendige und zureichende Bedingungen der Auftrittswahrscheinlichkeit von Reaktionen angesetzt werden. Im ersten Fall ist eine empirische Falsifikation dadurch gegeben, daß - wie SKINNER selbst festgestellt hat (vgl. z. B. SKINNER, 1973, S. 222) - auch andere Variable wie z. B. Drogen die Auftrittswahrscheinlichkeit von Reaktionen tatsächlich beeinflussen können. Damit ist aber auch der zweite Fall falsifiziert, da dieser eine logisch engere Fassung des ersten Falles darstellt.

Die dritte Bedeutung, daß Kontingenzen eine zureichende Bedingung für die Änderung der Auftrittswahrscheinlichkeit von Reaktionen sind, ist empirisch sinnlos, da die Formel in dieser Bedeutung überhaupt nicht falsifizierbar ist. Diese dritte Fassung behauptet ja nur einen unbestimmten allgemeinen Zusammenhang von Kontingenzen und Reaktionen. Diese Allgemeinheit des Zusammenhangs läßt keine Spezifikation zu, d. h. in jedem konkreten Versuch mit bestimmten Kontingenzen kann ein faktisches Scheitern dadurch entschuldigt werden, daß man das Scheitern immer auf die

Wahl falscher Kontingenzen zurückführen kann. So kann die allgemeine Behauptung, daß irgendwelche anderen Kontingenzen - eben die "richtigen" - die Reaktionen bestimmen, aufrechterhalten bleiben. Diese allgemeine Behauptung ist aber empirisch sinnlos, da damit jede Möglichkeit zu einer empirischen Widerlegung ausgeschlossen ist.

Die Einwände belegen die These, daß SKINNERS Wissenschaft vom Verhalten - wenn sie durch KRAIKERS Formel adäquat erfaßt ist - wissenschaftlich unhaltbar ist. Daß KRAIKERS Formel SKINNERS Theorie adäquat wiedergibt, läßt sich m. E. an folgender Behauptung SKINNERS ablesen: "Doch wie wir ... gesehen haben, ist es nie die zukünftige Konsequenz, die wirksam ist. Eine Praxis wird verändert, weil ähnliche Veränderungen in der Vergangenheit gewisse Konsequenzen nach sich gezogen haben." (SKINNER, 1973, S. 390, vgl. auch 1973a, S. 78).

2. SKINNER erhebt dadurch, daß er behauptet, durch seine Theorie alle menschlichen Verhaltensphänomene zureichend erklären zu können, einen Universalitätsanspruch auf Totalerklärung (vgl. SKINNER, 1978, S. 268; 1973a, S. 165). Der Bezug zu SKINNERS Forderung nach Totalanwendung ist offensichtlich, da eine Totalerklärung notwendige Bedingung dieser Forderung ist. Der Universalitätsanspruch äußert sich vor allem darin, daß SKINNER explizit eine völlige Verhaltenskontrolle und -prognose postuliert. SKINNERS Universalitätsanspruch ist aber aus mehreren Gründen unhaltbar.

Wie oben gezeigt, steht ein Totalanspruch, der immer auch ein totaler Wahrheitsanspruch ist, gegen die Logik des wissenschaftlichen Forschungsprozesses und ist damit wissenschaftlich unhaltbar. SKINNERS Universalitätsanspruch

wird zweitens aber auch durch ihn selbst aufgehoben, wenn er wie im folgenden Zitat Erklärungslücken in seiner Theorie zugibt: "Von großen Teilen menschlichen Denkens vermag niemand eine angemessene Darstellung zu geben. Schließlich ist es das vielleicht komplexeste Untersuchungsgebiet der Wissenschaft. Die großen Leistungen von Künstlern, Komponisten, Schriftstellern, Mathematikern und Naturwissenschaftlern liegen ohne Zweifel noch außerhalb der Reichweite unserer Wissenschaft." (SKINNER, 1978, S. 251)

Der im Wort "noch" implizierte Optimismus SKINNERS, der aus seinem Glauben an die Allmacht der Naturwissenschaft und ihrer Methoden resultiert, ist SKINNERS einziges Gegenargument gegen eine Kritik, die davon ausgeht, daß die komplexen Phänomene des menschlichen Verhaltens unmöglich durch eine simplifizierende mechanistische Theorie adäquat beschrieben sind. Analog zu THORNDIKE (vgl. 1.2) steht auch bei SKINNER der Universalitätsanspruch unvermittelbar gegen Aussagen, die auf Lücken in der eigenen Theorie hinweisen.

Drittens erfährt SKINNERS Universalitätsanspruch dadurch eine weitere Relativierung, daß inzwischen experimentelle Untersuchungen vorliegen, die die beschränkte Gültigkeit der Verstärkertheorie belegen. NICKLIS hat diesen Einwand formuliert (vgl. NICKLIS, in: FLÜGGE, 1971, S. 102). Er stützt sich dabei auf Experimente von NUTTIN, der die Relevanz des Verstärkungseffekts für den Lernprozeß untersucht hat. Das Ergebnis von NUTTINs Untersuchungen besagt, daß der Effekt nur dann das Lernen fördert, wenn eine offene Aufgabenstellung vorliegt. Ohne diesen experimentalpsychologischen Einwand explizit zu diskutieren, genügt die zusammenfassende Bewertung von NUTTINs Experimenten durch von PPARREREN, um zu zeigen, daß der Universalitäts-

tätsanspruch SKINNERS auch aus experimentalpsychologischer Perspektive abzulehnen ist: "Nuttins Forschungsergebnisse sind dabei eine überzeugende Widerlegung der sogenannten "reinforcement theory". (v. PARREREN, 1966, S. 81)

Aus diesen Gründen scheint die These gerechtfertigt, daß SKINNER bestenfalls einen äußerlichen Aspekt menschlichen Verhaltens erfassen kann. Ch. KRAIKER interpretiert SKINNERS Theorie in eben diesem Sinne und belegt damit, daß SKINNERS Universalitätsanspruch als überzogen abgewehrt werden muß. Nach KRAIKER beschäftigt sich SKINNERS Theorie "nicht mit Verhalten schlechtweg, sondern nur mit Verhalten insofern es 1. unter einer bestimmten Deskriptionsvorschrift sprachlich erfaßbar wird, und 2. sofern es in bestimmten Beziehungen zu bestimmten anderen Variablen steht. Das heißt, sie befaßt sich mit Verhaltenssystemen, die bestimmte axiomatisch definierte Eigenschaften besitzen". (KRAIKER, 1979, S. 191) Schließt man sich dieser These KRAIKERS an, so muß man eine - meiner Meinung nach - folgenschwere Konsequenz akzeptieren: das Gesamtphänomen "Verhalten" ist dann identisch mit der Summe der einzelnen Verhaltenssysteme und verliert damit seine Eigenständigkeit als ganzheitlicher Gegenstand wissenschaftlicher Forschung.

Nach KRAIKER sind konkurrierende Verhaltenstheorien als Beschreibungen verschiedener Verhaltenssysteme zu verstehen. Sie beziehen sich nicht auf das Verhalten schlechthin, sondern nur auf Aspekte davon. Diese Hypothese KRAIKERS ist insofern richtig, als sich verschiedene Verhaltenstheorien im Sinne perspektivischer Beschreibungen gegenseitig ergänzen können und müssen. Problematisch ist es aber, wenn KRAIKER zugleich die Vorstellung einer Theorie verwirft, die die Strukturen des Gesamtphänomens "Verhalten" aufzeigen möchte. Legt man nämlich nicht nur

KRAIKERs pragmatistisches Kriterium, das nur nach dem pragmatischen Nutzen einer Theorie fragt, an Verhaltenstheorien an, sondern stellt man statt dessen die Frage, ob nicht eine Theorie mehr als eine andere das erfaßt, was KRAIKER "Verhalten schlechtweg" nennt, so kann man sich nicht damit zufrieden geben, daß alle Verhaltenstheorien in dem Sinn gleich gut bzw. wahr sind, als sie alle perspektivisch unterschiedlichen, pragmatischen Ertrag garantieren. Der Schritt zu SKINNERs These, daß seine behavioristischen Verhaltensbeschreibungen nur eine wissenschaftlich exakte Beschreibung ein und desselben Verhaltens, das umgangssprachlich unklar beschrieben ist, darstellen, ist von hier aus nicht mehr groß. Gerade aber diese wissenschaftlichen 'Übersetzungen' SKINNERs können als ein weiterer Kritikpunkt gegen SKINNER - aber auch gegen KRAIKER - vorgebracht werden.

3. SKINNER behauptet explizit, daß er alle umgangssprachlich formulierten Verhaltensbeschreibungen, die für ihn gleichbedeutend mit unwissenschaftlichen Aussagen sind, adäquat in seine behavioristische Wissenschaftssprache übersetzen könnte. Diese "Übersetzungen" sind nach SKINNER nur eine andere Beschreibung ein und desselben Verhaltens (vgl. SKINNER, 1973a, S. 31; 1978, S. 27 ff. und S. 270). SKINNER entschuldigt die Tatsache, daß seine Bücher weitgehend in einer "mentalistischen Sprache" und nicht in einem verhaltenstechnologischen Vokabular verfaßt sind, damit, daß dieses Vokabular unbequem oder häßlich sei.

Diese Versicherung, die eine Kritik an seiner wissenschaftlichen Sprache abwehren soll, wird jedoch fragwürdig, wenn man SKINNERs beispielhafte Übersetzungen analysiert. Nimmt man z. B. SKINNERs Übersetzung von "Verstehen eines Tex-

tes", so wird die Differenz zu einem Verstehensbegriff, der die Sinn- und Bedeutungsdimension menschlichen Verhaltens berücksichtigt, deutlich: "Das wachsende Verständnis, mit dem sie (die Versuchsperson, d. Verf.) eine Textstelle, die einen Zeitabschnitt der Geschichte beschreibt, mehrere Male liest, kann auch gleichgesetzt werden mit der wachsenden Wahrscheinlichkeit, daß sie verbale Reaktionen äußern wird, die den Reaktionen, die die Textstelle enthält, ähnlich sind." (SKINNER, 1973, S. 374) Dies ist zweifelsfrei eine Beschreibung von Vorgängen, die bei dem Versuch, einen Text zu verstehen, zu beobachten sind. Es ist aber nach dieser Beschreibung nicht möglich, ein Verstehen von Textsinn und -bedeutung von einem unverständigen Auswendiglernen, einer bloßen Wortreproduktion zu unterscheiden. Da sich eine solche Differenz an unzähligen Übersetzungen SKINNERs aufweisen ließe, bleibt die Frage bestehen, ob nicht, selbst wenn SKINNER Bücher in seiner verhaltenstechnologischen Sprache schreiben würde, nur einzelne äußerliche Aspekte der Phänomene angesprochen würden.

Abgesehen davon, daß SKINNER natürlich die Bezugnahme auf Sinn- oder Bedeutungsdimensionen keinesfalls als alternative wissenschaftliche Erklärung gelten ließe, wird am obigen Beispiel die Problematik von KRAIKERs Aufspaltung des Verhaltensbegriffs konkret. Genaugenommen ist SKINNERs Übersetzung überhaupt keine perspektivische Beschreibung ein und desselben Verhaltens, da gerade das wesentliche Moment des Verhaltens - im obigen Beispiel die Sinnerfassung durch den Leser - von SKINNER überhaupt nicht angesprochen wird. Will man dieses prinzipielle Defizit behavioristischer Übersetzungen unter dem Oberbegriff "Beschreibung eines Verhaltenssystems" unkenntlich machen, so ist dieser Versuch damit zu vergleichen, daß jemand, der ein fundamentales Kriterium für ein Auto angeben soll, auf das Material der Bestuhlung hinweist. Wenn dieser

Hinweis als eine wissenschaftlich akzeptable Antwort gewertet werden kann, dann trifft das gleiche für behavioristische Übersetzungen von Verhaltensweisen zu (vgl. dazu: BECK, 1976, S. 50).

4. Setzt man gegen SKINNERS objektivistische These, daß seine Verhaltenswissenschaft wertfrei und ethisch neutral sei (vgl. SKINNER, 1973a, S. 155), seine anthropologischen Aussagen, so zeigt sich - wie bei jeder positivistisch orientierten Theorie -, daß die These von der wertfreien Wissenschaft ein unhaltbares Vorurteil darstellt, das durchaus als metaphysische Spekulation (im negativen Sinne SKINNERS) bezeichnet werden darf. SKINNER trifft dadurch, daß er dem Menschen jegliche humanen Werte abspricht, ihn axiomatisch als determiniertes, würdeloses und unverantwortliches Objekt der Evolution bezeichnet, selbstverständlich Werturteile, wenngleich diese auch nur aus der Negation der traditionellen Werturteile über den Menschen resultieren. Würde SKINNER seine Werturteile explizieren, so müßte er auf die Forderung nach einer objektiven Verhaltenswissenschaft, die Anspruch auf wertfreie Totalerklärung erhebt, verzichten. (vgl. dazu: TAYLOR, 1975, S. 210 ff.) Statt dessen trifft SKINNER unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Neutralität Werturteile, die er kaum rechtfertigen könnte, wenn er sie als solche deutlich machen würde.

5. SKINNER erachtet es ebensowenig wie WATSON für nötig, detaillierte Kritik an Theorien oder Entwürfen zu üben, die, von der Idee menschlicher Freiheit ausgehend, menschliches Verhalten und Handeln als selbstbestimmt und intentionsgeleitet auffassen. SKINNER verwendet zwar öfter den Begriff "Freiheit", vermeidet aber durchgehend eine Klärung

dessen, was er darunter versteht.

Dafür sind zwei Gründe anzuführen: 1. Freiheit ist für SKINNER nur ein subjektives Gefühl, das, wie alle anderen Gefühle, als Epiphänomen kausal determinierter Prozesse wissenschaftlich irrelevant ist und deshalb keiner weiteren Diskussion bedarf, und 2. ist die Vorstellung von Freiheit, die für SKINNER nur als Negation von kausaler Determination zu verstehen wäre, per definitionem eine unwissenschaftliche Vorstellung, da sich Wissenschaft nach seinem Wissenschaftsverständnis ausschließlich mit kausal determinierten Prozessen zu befassen hat. Diese Gründe lassen für SKINNER eine Diskussion des Freiheitsbegriffs als unnütz erscheinen. Eine Klärung des Freiheitsbegriffes ist aus SKINNERS dogmatischer Position als wissenschaftlich irrelevant abzulehnen.

Wie B. WALDENFELS angedeutet hat, wäre es ein leichtes, einen derartigen Dogmatismus zu widerlegen, indem man zeigt, daß sich dieser seiner impliziten Voraussetzungen nicht bewußt ist (vgl. WALDENFELS, 1976, S. XII). Da aber für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit behavioristischen Theorien eine durch detaillierte Argumentation erreichbare Erhärtung des Dogmatismusvorwurfs wenig bringen würde, soll auf diesen Weg verzichtet werden. Statt dessen soll im folgenden versucht werden, einen philosophisch-anthropologischen Verhaltensbegriff zumindest in Umrissen zu explizieren, der es einerseits erlaubt, den behavioristischen Impuls aufzunehmen, der darin besteht, die Relevanz von organismischen Dispositionen und Umwelteinflüssen für menschliches Handeln und Verhalten zu betonen, der aber andererseits die Unhaltbarkeit des behavioristisch reduzierten Verhaltensbegriffs deutlich macht.

Zuvor aber muß ein Freiheitsbegriff gewonnen werden, der SKINNERs Vorstellung von Freiheit als ungenügend erweisen und der in den zu entwickelnden Verhaltensbegriff einbezogen werden kann. Obwohl im Rahmen dieser Arbeit nur Schritte in Richtung auf einen solchen Verhaltensbegriff getan werden können, ist damit m. E. eine fundamentalere Kritik an SKINNER möglich, als sie eine bloße Zurückweisung seines Universalitätsanspruchs zu geben vermöchte.

B. DER FREIHEITSBEGRIFF IN PHILOSOPHISCH-ANTHROPOLOGISCHER SICHT

4. LOGISCHE ASPEKTE DES FREIHEITSBEGRIFFS

4.1 DIE APORETISCHE AUSGANGSLAGE

Kein Begriff bestimmt das neuzeitliche Denken, das Selbstverständnis des modernen Menschen so sehr wie der Begriff Freiheit. Unsere heutige politische Welt ist allerorten gekennzeichnet von Befreiungsbewegungen, von Unabhängigkeitsbewegungen und emanzipativem Engagement in allen gesellschaftlichen Bereichen. Thema der Alltagsdiskussion ist das Interesse, sich von natürlichen und gesellschaftlichen Zwängen zu befreien, um sich selbst bestimmen und verwirklichen, um eigene Vorstellungen realisieren zu können. Unter "Freiheit" wird dabei zumeist die Möglichkeit verstanden, zu tun und zu lassen, was man will. "Freiheit" bildet so verstanden den Gegenbegriff zu "Determination" natürlicher, sozialer und politischer Art, die als Fremdbestimmung abzulehnen ist. Diesem Freiheitsverständnis steht auf den ersten Blick die neuzeitliche Wissenschaft mit ihren Erkenntnissen und Erfolgen diametral entgegen. Das kausal-analytische Denken der neuzeitlichen Wissenschaften basiert auf der Annahme einer durchgängig kausal verknüpften Welt. Die Regelhaftigkeit, i. S. von notwendiger kausaler Verknüpftheit der empirischen Welt hat bereits KANT als Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis gegen ein "gesetzloses Vermögen der Freiheit" postuliert (vgl. K. r. V., B 479). Der Mensch als Naturwesen unterliegt nach KANT der gleichen kausalen Determination, der alle anderen natürlichen Ereignisse auch unterliegen. Wäre der Mensch nur Naturwesen, so würde das kausalmechanistische Menschenbild SKINNERS den Menschen adäquat erfassen. Da aber der Mensch nach KANT zugleich

auch freies Vernunftwesen ist, scheint das behavioristische Menschenbild, das der menschlichen Vernünftigkeit keinen eigenen Wert zumißt, nur einen sekundären Teilaspekt des Menschen adäquat zu berücksichtigen. SKINNERS explizite Negation der freien Vernünftigkeit des Menschen wird jedoch in dem Fall bestärkt, wenn neben der kausalen Naturdetermination eine historisch-gesellschaftliche Determination des Menschen als Vernunftwesen behauptet werden kann. Unter der kantischen Prämisse, daß der Mensch Vernunft- und Naturwesen ist, ergänzen und unterstützen Theorien wie z. B. der Strukturalismus von C. LÉVI-STRAUSS (vgl. LÉVI-Strauss, 1968), die diese historisch-gesellschaftliche Determination wissenschaftlich zu erweisen suchen, den Naturdeterminismus und scheinen so SKINNER zu legitimieren. Dessen Behaviorismus, der die vollständige biologische und psychologische Determination des Menschen behauptet, kann dann mit voller Berechtigung als die Wissenschaft vom Menschen bezeichnet werden. Eventuelle Erkenntnislücken dürfen dann nicht dem Erkenntnisobjekt "Mensch" als Indiz für Freiheit zugeschlagen werden, sondern sind auf den noch nicht abgeschlossenen Erkenntnisstand dieser Wissenschaft zurückzuführen. Die Aporie zwischen behavioristischem Menschenbild, das am Ideal einer vollständigen Wissenschaft vom Menschen¹¹ orientiert ist, und einem Menschenbild, das von der Idee menschlicher Freiheit geleitet ist, wird deutlich, wenn man aus letzterer Perspektive mit R.M. CHISHOLM zu dem Schluß kommt: "Dies bedeutet, daß es in einem sehr strengen Sinn der Worte keine vollständige Wissenschaft vom Menschen geben kann." (CHISHOLM, 1978, S. 83)

Handelt es sich nun bei dieser Antithetik von Freiheitsdenken und wissenschaftlichem Denken um eine tatsächliche oder nur um eine scheinbare Aporie? Um diese Frage beantworten zu können, ist es zunächst notwendig, genauer zu klären, was unter dem Begriff der Freiheit zu verstehen ist. Dabei ist ein Zweifaches zu beachten.

Erstens darf Freiheit weder als Ding oder Substanz, noch als operationalisierbare Eigenschaft betrachtet werden, was leicht aus einer falschen Substantivierung des Prädikats "frei", bzw. aus der simplen Gleichsetzung des komplexen Prädikats "frei" mit einfachen Prädikaten wie "braun" oder "viereckig" resultieren kann.

Wie sich in der folgenden Begriffsanalyse noch zeigen wird, ist das Prädikat "frei" keine einfache, sondern "eine mindestens dreistellige, komplizierte Relation". (FREYTAG-LÖRINGHOFF, 1977, S. 39)

Zweitens darf nicht der Anspruch auf einen Freiheitsbeweis im kausal-analytischen Sinne erhoben werden. Ein wissenschaftlich haltbarer Freiheitsbeweis (wissenschaftlich ist hier nur im kausal-analytischen Sinne SKINNERS gemeint) müßte ja gerade auf das "Ding Freiheit" rekurrieren, um wissenschaftliche Aussagen darüber machen und überprüfen zu können. Eine solche Vergegenständlichung ist - wie oben gesagt - falsch, da der Inhalt dessen was mit "Freiheit" bezeichnet wird, sicherlich nicht gegenständlich greifbar ist und niemand, der von Freiheit redet, wird eine solche Gegenständlichkeit behaupten. Diese Ablehnung des Anspruchs auf einen Freiheitsbeweis im Sinne kausal-analytischer Wissenschaft soll aber keineswegs besagen, daß Freiheit schlechthin nicht aufweisbar wäre und deshalb nur den Rang wissenschaftlich irrelevanter, privat-subjektiver Vorstellungen einnehmen müßte. Phänomenologische und erkenntnistheoretisch-transzendente Überlegungen können Hinweise auf Freiheit liefern und so die Berechtigung der Annahme von Freiheit belegen. Aus transzendentallogischer Sicht läßt sich die Unhaltbarkeit der Forderung nach einem wissenschaftlichen Freiheitsbeweis noch deutlicher machen, denn "Freiheit" als unbedingter Grund, als unbedingte Regel jeder Regelsetzung darf ihrerseits aus keiner anderen

Bedingung abgeleitet werden als aus sich selbst. Ein Freiheitsbeweis im Sinne kausal-analytischer Wissenschaft müßte aber gerade auf Bedingungen rekurrieren und stände so gegen einen transzendentalen Begriff von Freiheit: "Freiheit, die sich als notwendig begründet, restringiert sich selbst und beschränkt sich schließlich auf ein Anerkennen der Notwendigkeit." (H. KRINGS, 1980, S. 99)

Im folgenden soll versucht werden, zu zeigen, daß sich ein philosophisch geklärter Begriff von Freiheit und natürliche und soziale Determination nicht logisch ausschließen müssen.

4.2 INNERE UND ÄUSSERE, NEGATIVE UND POSITIVE FREIHEIT

Der Begriff Freiheit ist mindestens vierfach in innere - äußere und in negative - positive Freiheit zu differenzieren, wobei nicht verschiedene Freiheiten bezeichnet, sondern vielmehr einzelne Strukturmerkmale des komplexen Begriffs in ihrer gegenseitigen Verflochtenheit aufgewiesen werden sollen. Die Unterscheidung in innere und äußere Freiheit entspricht der Unterscheidung von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit. Unter "Handlung" sei hier zunächst nur das äußerlich beobachtbare Tun und Lassen des Menschen verstanden. ¹²

Die äußere Freiheit oder Handlungsfreiheit nimmt in der philosophischen Diskussion des Freiheitsbegriffs eine untergeordnete Stelle ein. Der Essay von J.St. MILL "Über die Freiheit" (MILL, 1974), der "die bürgerliche und soziale Freiheit" (MILL, 1974, S. 5) zum erklärten Gegenstand der philosophischen Untersuchung hat, bildet eine Ausnahme und ist ohne eine tiefergreifende Analyse dessen, was unter "Freiheit" zu verstehen ist - soweit diese nicht völlig

in Freiheitsrechten aufgeht - philosophisch unbefriedigend, da sie einen Begriff von Freiheit immer schon voraussetzt. Bereits im alltäglichen Handeln wird die Begrenztheit der äußeren Freiheit durch Naturgesetzlichkeiten, durch eigene psychische und physische Fähigkeiten und durch soziale, politische und juristische Normen erfahren. "Äußere Freiheit" als Gegenbegriff zu natürlicher, sozialer und politischer Determination scheint bereits im Alltagsverständnis Relativierung zu unterliegen und macht "Freiheit" fragwürdig, im doppelten Sinn des Wortes. In der Diskrepanzerfahrung zwischen innerem Wollen und äußeren Beschränkungen wird einerseits die Verflochtenheit zwischen innerer und äußerer Freiheit auf negative Weise deutlich; andererseits leitet sie über zu der Vorstellung einer inneren unbegrenzten Freiheit des Willens, als dem eigentlichen Thema der philosophischen Freiheitsdiskussion.¹³

Die Frage nach der Freiheit ist danach die Frage nach der Freiheit des Willens: "Die Freiheit ist nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist ... Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, sowie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist." (HEGEL, 1976, S. 46)

Neben der ersten Differenzierung in innere und äußere Freiheit ist es angebracht, eine zweite Differenzierung in negative und positive Freiheit vorzunehmen. Diese Differenzierung im Begriff Freiheit ist bereits etymologisch festzustellen. J. HOFFMEISTER weist darauf hin, daß "Freiheit", zusammengesetzt aus den Wurzeln "fri" und "heit", Abwesenheit von Zwang bedeutet; "ursprünglich aber liegt ein positiv ausgesprochener Inhalt zugrunde: 'fri' geht von einer idg. Wz. aus, die 'lieben', 'hegen', 'schonen' ist" (HOFFMEISTER, 1955, S. 236).

Das erste Moment, das das "frei-von" bezeichnet, sei negative Freiheit, das zweite Moment, das das "frei-zu" bezeichnet, sei mit KANT positive Freiheit genannt: "Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande." (KpV, A 59) "Negative Freiheit" meint ein Doppeltes: bezogen auf äußere Freiheit meint sie äußere Unabhängigkeit von Determinationen, also Wahlfreiheit; bezogen auf innere Freiheit, meint sie die Unabhängigkeit des Willens von sinnlichen Bestimmungen, auf die allein KANT mit seinem negativen Begriff von Freiheit abzielt. In der Alltagssprache liegt das Schwergewicht der Bedeutung von "Freiheit" auf dem ersten Moment des "frei-von" naturalen, sozialen und politischen Zwängen, die als Fremdbestimmung negiert werden sollen, um Freiheit zu garantieren. Ihren philosophischen Niederschlag hat die einseitige Betonung des negativen Moments der "Freiheit" z. B. in der Philosophie ADORNOs gefunden: "Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit" (ADORNO, 1966, S. 228). Gegen eine solche Verabsolutierung der negativen Freiheit, die, wenn sie auch ein sehr wichtiges Strukturmoment der "Freiheit" ist, dennoch nur ein Strukturmoment bleibt, läßt sich mit HEGEL einwenden: "Diese negative Freiheit ... ist einseitig, aber dies Einseitige enthält immer eine wesentliche Bestimmung in sich: es ist daher nicht wegzuerwerfen, aber der Mangel des Verstandes ist, daß er eine einseitige Bestimmung zur einzigen und höchsten erhebt." (HEGEL, 1976, S. 51)

Zweifelsohne ist negative Freiheit als Unabhängigkeit, von äußerer und innerer Determination (z. B. durch Triebe) gleichsam die *conditio sine qua non* für Freiheit, was auch KANT ausdrücklich betont: "Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöti-

gung durch Antriebe der Sinnlichkeit" (KrV, B 562), aber negative Freiheit als reine Negation, als unterschiedslose Unbestimmtheit läuft Gefahr, in Willkür, in blinde, weil kriterienlose Wahlfreiheit auszuarten, die durch nichts von Zufall und damit von Unfreiheit zu unterscheiden wäre.¹⁴ HEGEL hat dies deutlich gemacht, indem er zeigt, daß Willkür daraus resultiert, daß der Wille in seiner Allgemeinheit, wählen zu können verbleibt, und so das unbestimmte Ich seine Bestimmung durch den bestimmten Inhalt erfährt. Der Wille bestimmt sich in diesem Fall nicht selbst, sondern er ist allein abhängig vom Inhalt, d. h. vom Zufall (vgl. HEGEL, 1976, S. 65 f.). Ein Wille, "der nur das abstrakt Allgemeine will, will nichts und ist deswegen kein Wille" (HEGEL, 1976, S. 54). Der Wille enthält neben dem "Element der reinen Unbestimmtheit" auch das positive Element der Bestimmung aus sich selbst, der Selbstbestimmung: "Ebenso ist Ich das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands." (HEGEL, 1976, S. 52) Der Wille, soll er frei sein, kann nicht in einem allgemeinen reinen Wollen verharren, sondern muß sich vielmehr besondern, beschränken, d. h. anthropologisch gesprochen, der Mensch will nicht nur, sondern er will immer etwas.

In der Alltagsrede wird dies zweite Moment der "Freiheit" deutlich, wenn im politischen und sozialen Bereich nicht nur Befreiung, Emanzipation von Zwängen, sondern auch Selbstbestimmung, Autonomie gefordert wird. Der Gegenbegriff zu Fremdbestimmung ist folglich nicht Bestimmungslosigkeit im Sinne reiner Willkür, sondern vielmehr Selbstbestimmung, Autonomie. Das Frei-von verlangt nach einem Frei-zu, soll es nicht in orientierungslose Indifferenz, in Willkür ausufern, wenngleich Willkür der Möglichkeit nach gedacht werden muß, soll nicht ein "Vernunftautomatismus" behauptet werden (vgl. dazu 4.3).

Die Verabsolutierung der positiven Freiheit, die Gleichsetzung von "Freiheit" mit Bestimmtheit führt in die gleiche abstrakte Einseitigkeit, wie die Verabsolutierung der negativen Freiheit. "Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist beides." (HEGEL, 1976, S. 57) "Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; - die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit ..." (HEGEL, 1976, S. 54).

Während sich bei HEGEL eine Verflochtenheit von innerer und äußerer, negativer und positiver Freiheit vorfindet, treten bei KANT die Elemente weitaus separater in Erscheinung, denn gerade die Verflochtenheit von innerer und äußerer Freiheit führt dazu, "Freiheit" im Rahmen empirischer Bedingungen zu denken. Dies widerspricht jedoch dem transzendentalphilosophischen Ansatz, der "Freiheit" als vernunftleitende Idee, als unbedingtes Postulat der praktischen Vernunft zu denken unternimmt.

4.3. TRANSZENDENTALE FREIHEIT

Für KANT ist Freiheit "nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist" (GMS, BA 114). Von ihrer Möglichkeit wissen wir a priori, da ohne sie die Vernunft nicht das moralische Gesetz, den kategorischen Imperativ wissen könnte: "Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen." (KpV, A 5)

Damit ist bereits gesagt, daß "Freiheit" bei KANT nahezu ausschließlich auf den Bereich der Willensfreiheit bezogen wird. Handlungen (im obigen Sinn) gehören dem empirischen Bereich, dem mundus sensibilis an und unterliegen so dem Kausalgesetz. Freiheit herrscht allein im mundus intelligibilis. Äußere Freiheit oder Handlungsfreiheit ist nicht Gegenstand einer transzendentalen Freiheitslehre, die nach der Möglichkeit von Freiheit fragt. Das Thema KANTS ist folglich nicht die Handlung, sondern die Willensbestimmung.

An dieser Stelle scheint es angebracht, auf die vorher gemachte Bemerkung in bezug auf das Verhältnis von Willkürfreiheit und "Vernunftautomatismus" zurückzukommen.

Die Behauptung eines "Vernunftautomatismus" liegt dann vor, wenn "Freiheit" inhaltlich dadurch vorbestimmt wird, daß sie apriori an einen inhaltlich vorbestimmten Begriff von Vernunft rückgebunden gedacht wird. Eine solche Rückbindung scheint bei KANT vorzuliegen, wenn dieser Freiheit, Vernunft und Wille als unauflösbar aufeinander bezogen, dualistisch gegen eine sinnliche Bestimmung stellt. Unter "Wille" versteht KANT das Vermögen, "nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut, erkennt" (GMS, BA 36/37). Dieser Wille ist nach KANT frei, und zwar im doppelten Sinne: frei von sinnlicher Bestimmung, von Neigung und frei zur Bestimmung durch die Vernunft. Es hat nach KANT nur dann Sinn, von freier Willensbestimmung zu sprechen, wenn diese Bestimmung gemäß der Vernunft erfolgt. Eine Willensbestimmung aus Sinnlichkeit ist nach KANT heteronom und damit apriori unfrei. Damit ist nicht gesagt, daß nach KANT der Wille eo ipso vernünftig ist, denn der Mensch kann in seinem empirischen Charakter durchaus heteronom in seinem Wollen bestimmt und damit unfrei sein. Frei ist die Willensbestimmung erst, wenn diese Heteronomie durch einen

"Abbruch der Neigungen" negiert ist. Dieser freie Wille ist dann aber noch nicht der gute Wille. Erst durch die autonome Vernunftbestimmung wird der freie Wille zum guten Willen. KANT drückt sich nicht ganz unmißverständlich aus, wenn er behauptet: "also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei" (GMS, BA 99), denn diese Aussage legt die Vermutung nahe, daß der "freie Wille" mit dem "guten Willen" schlechthin identisch sei. In dieser Gleichsetzung wäre aber übersehen, daß nach KANT ein von Sinnlichkeit unabhängiger Wille auch bereits frei genannt werden muß. H.J. PATON betont diesen Sachverhalt, daß nicht nur der moralisch gute Wille nach KANT frei genannt werden dürfe, ausdrücklich, aber er weist zugleich darauf hin, daß für KANT eine Entscheidung aus Freiheit gegen das moralische Gesetz unverständlich bleibt. Eine solche Entscheidung beruht nach KANT eher auf einem Unvermögen als auf einem Vermögen: "Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist allein ein Vermögen im eigentlichen Sinne." (PLATON, 1962, S. 265)

Ein rein negativer Begriff des freien Willens allein für sich genommen und so mit dem vollen Begriff der Freiheit gleichgesetzt, ist ein Unding, da er gleichbedeutend mit absoluter Unbestimmtheit ist (vgl. PLATON, S. 261). Freiheit von Sinnlichkeit ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung von "Freiheit". Die reine Unbestimmtheit bedarf der positiven Bestimmung, um den wirklichen Begriff von Freiheit zu bilden. Der im negativen Sinne freie Wille bedarf der positiven Bestimmung durch Vernunft, um zum wirklichen Begriff des freien Willens zu werden, und in diesem Sinne ist KANTs Gleichsetzung von freiem und gutem Willen zu verstehen. Vernunftbestimmung darf demnach bei KANT als das Implikat freier Willensbestimmung verstanden werden. Was aber heißt bei KANT "Vernunft"?

KANT unterscheidet zwischen reiner und praktischer Vernunft. Die reine Vernunft ist nach KANT formal als "das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien" (KrV, B 358) bestimmt. Die reine Vernunft bezieht sich auf Urteile und Begriffe des Verstandes und ist dabei von dem logischen Grundsatz geleitet, "zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (KrV, B 364). Wenn Kant die reine Vernunft formal als "das Vermögen zu schließen" (KrV, B 386) bestimmt, impliziert diese formale Bestimmung eine inhaltliche Bestimmung, die in der Logik, in den Normen des Denkens besteht. Reine Vernunft ist bei KANT inhaltlich letztlich an die Logik gebunden. Das Analoge gilt für die praktische Vernunft. Ihr inhaltliches Implikat ist der formal bestimmte kategorische Imperativ. Reine und praktische Vernunft erfahren eine zusätzliche inhaltliche Bestimmtheit dadurch, daß "Vernunft" den Gegenbegriff zu "Sinnlichkeit" und "Neigung" bildet (vgl. PATON, 1962, S. 81). Diese zwar formal gefaßte Bestimmung von "Vernunft" ist in dem Sinne auch inhaltlich, als dadurch eine Dualität im Wesen des Menschen ausgesprochen ist, die eine Vorstellung von "vernünftigen Gefühlen", von gutem Handeln aus Neigung, von "interessegeleiteter Vernunft" apriori ausschließt (vgl. 6.). KANT kann zwar so verstanden werden, daß er im Begriff der Achtung vor dem Gesetz versucht, diese Dualität in ihrer Radikalität aufzuheben, aber als letztes, unbedingtes Kriterium für Sittlichkeit bleibt dennoch die Forderung nach einer Willensbestimmung aus Pflicht (für Wesen ohne "heiligen Willen") erhalten (vgl. PATON, 1962, S. 41). "Vernunft" hat also bei KANT, wenngleich sie auch streng formal definiert ist, inhaltliche Implikate. Dieser inhaltlich vorbestimmte Vernunftbegriff ist jedoch in doppelter Weise bedenklich.

Aus anthropologischer Perspektive stellt sich die Frage, ob ein derartiger Dualismus zwischen freiem, vernünftigen Willen und unfreier, kausal bedingter Sinnlichkeit nicht das Phänomen der Einheit des Menschen und die Leibgebundenheit der menschlichen Vernunft außer acht läßt. Zweifels- ohne ist es wenig sinnvoll, eine willkürliche, i. S. von vernunftloser, Bestimmung des Willens und nur diese als "frei" zu bezeichnen; es stellt sich jedoch die Frage, ob nicht der KANTische Willensbegriff, der sich ausschließlich auf einen inhaltlich vorbestimmten Vernunftbegriff bezieht, zu eng ist. Für diesen engen Willensbegriff ist die Frage, ob sich der Mensch auch frei gegen eine, inhaltlich an Logik und kategorischen Imperativ gebundene Vernunft entscheiden kann, undenkbar, denn jede Entscheidung ist gemäß dieses rationalistischen Menschenbildes ihrerseits wiederum an Vernunft zurückgebunden, wenn sie frei sein soll. Ohne an dieser Stelle zu klären, ob das "eigentliche Selbst" des Menschen mit KANT als die Intelligenz des Menschen und als sein vernünftiger Wille anthropologisch befriedigend bestimmt ist (vgl. GHS, BA 118 und 123), muß auf diese Grundannahme KANTS in diesem Zusammenhang ausdrücklich hingewiesen werden (vgl. dazu 5.4 und C.).

Die Bezeichnung "Vernunftautomatismus" läßt sich am Begriff der Entscheidung verdeutlichen.

Aus KANTischer Perspektive ist eine Entscheidung eine Angelegenheit des freien Willens. Dieser darf keinerlei sinnlicher Beeinflussung unterliegen und muß letztlich immer vernünftig, d. h. dem kategorischen Imperativ folgend, sein. Nur in diesem Fall kann man nach KANT von einer freien Entscheidung sprechen, und eine Entscheidung, die sich nicht an Regeln der Logik oder am kategorischen Imperativ orientiert, wäre demnach unfrei. Von "Vernunftautomatismus" zu reden scheint deshalb angebracht, weil eine konkre-

te freie Entscheidung dann immer schon vorprogrammiert ist, da man nur die konkreten Daten einer Entscheidungssituation in die Formeln von Logik und Sittengesetz einsetzen muß, um die Entscheidung zu erhalten, die allein als frei bezeichnet werden darf. KANT würde diese freie Entscheidung zwar nur für eine transempirische, für die intelligible Ebene behaupten, aber ein entsprechender Bezug zwischen empirischer Ebene und transzendentaler, freier Entscheidung scheint dann hergestellt werden zu müssen, wenn der Behauptung von freier Entscheidung überhaupt anthropologische Relevanz zukommen soll.

Der "Vernunftautomatismus" ist in dem Fall aufgehoben, wenn man gegen den engen, rationalistischen Willensbegriff KANTS einen weiteren Willensbegriff stellt, der nicht an einen inhaltlich vorbestimmten Vernunftbegriff gebunden ist. Ein solcher Willens- und Vernunftbegriff findet sich z. B. bei NIETZSCHE.

NIETZSCHE differenziert seinen komplexen Willensbegriff, den er kritisch gegen KANT und SCHOPENHAUER entwickelt hat, mindestens dreifach: "... in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen ..., dann noch ein begleitendes Muskelgefühl ..., so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakt gibt es einen kommandierenden Gedanken - und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem "Wollen" abschneiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! Drittens ist der Wille nicht nur ein Komplex von Fühlen und Denken, sondern vor allem noch ein Affekt: und zwar jener Affekt des Kommandos." (NIETZSCHE, 1976, S. 27 f.) Denkt man im Begriff des Willens mit NIETZSCHE auch sinnliche Bestimmungen und stellt man gegen die "kleine Vernunft" des Geistes die "große Vernunft" des Leibes (vgl. NIETZSCHE, 1976, S. 574), die jene mit beinhaltet, so wird es möglich, eine freie Entscheidung so zu

denken, daß sie sehr wohl gegen einen inhaltlich vorbestimmten Vernunftbegriff stehen kann. Werden Sinnlichkeit und Vernünftigkeit nicht dualistisch gegeneinander, sondern als polare Gegensätze zusammen im Begriff des Willens gedacht, so ergibt sich auch ein neuer Begriff von Freiheit. "Freiheit" heißt dann frei sein von ausschließlicher Vernunftdetermination und frei sein für das eigene Selbst, das ebenso in Neigungen, Antrieben, leiblichen Bedürfnissen, kognitiven Prozessen und Leitvorstellungen besteht, wie in einer, darin immer schon implizierten Vernünftigkeit. Das Vernünftige dieser Vernünftigkeit besteht dann eben nicht darin, daß Vernunft inhaltlich apriori in den Formeln von Logik und Sittengesetz festliegt, sondern, wie A. SCHÖPF gezeigt hat (vgl. SCHÖPF, 1978, S. 503) darin, daß das Vernünftige je neu aus Bedürfnissen, Wünschen, Interessen und der jeweiligen gesellschaftlichen Situation entwickelt werden muß. Aus dieser Perspektive ist es möglich, auch eine Entscheidung frei zu nennen, die vielleicht nur gemäß bestimmter Gefühle erfolgt, die ihrerseits in der Entscheidungssituation rational nicht mehr einholbar sind. Im Begriff der freien Entscheidung auch eine Freiheit im Bereich der Gefühle, der Affekte und der konstitutiven leiblichen Bedürftigkeit des Menschen anzunehmen scheint für eine philosophische Anthropologie angebracht, die zum Ziel hat, die spannungsbehaftete Einheit des Menschen als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu begreifen. Freie Entscheidung ist dann nicht Angelegenheit eines reinen Vernunftwillens, der von jeder empirischen Bestimmung entkleidet ist, sondern sie erfolgt gemäß eines Willens, der seine Bestimmung aus einem Wechselspiel der untrennbaren Momente erfährt. Wie noch zu zeigen sein wird, ist es gerade das Spezifikum des Menschen, daß seine empirische Bedürftigkeit, daß seine Gefühle und seine Affekte immer auch schon in dialektischem Bezug und nicht im Gegensatz zu seiner freien Vernünftigkeit stehen. Dem ethischen Ein-

wand, daß unter dieser Annahme keine Unterscheidung zwischen gut und böse zu treffen ist, kann unter Bezugnahme auf W. KAMLAHs philosophische Anthropologie begegnet werden. KAMLAH leitet die Begründung für ethisches Handeln nicht logisch aus einem transzendentalen Sittengesetz her, sondern er rekurriert auf die alltägliche Erfahrung der Bedürftigkeit des Menschen, aus der sich die "praktische Grundnorm" ergibt: "Beachte, daß die Anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst und handle demgemäß!" (KAMLAH, W., 1973, S. 95) Erst diese anthropologische Perspektive, die die freie Entscheidung an Vernünftigkeit und an Sinnlichkeit bindet, kann in Einklang mit der Selbsterfahrung des Menschen gebracht werden, der sich in keiner Entscheidungssituation als reines Vernunftwesen erfährt und der dennoch der Freiheit seiner Entscheidung gewiß ist.

Damit ist ein zweiter Einwand gegen einen zu engen, weil inhaltlich vorbestimmten Vernunft- und Willensbegriff angezeigt. Das ethische Problem des Bösen stellt sich in dem Fall nicht in voller Schärfe, wenn inhaltlich vorbestimmte Begriffe von Vernunft, Wille und Freiheit in eins gedacht werden. Eine freie Entscheidung zum Bösen ist bei KANT ausgeschlossen, da "frei" immer schon "vernünftig" impliziert und im Bereich der praktischen Vernunft nach KANT die Vernunft an das Sittengesetz gebunden ist. Der böse Wille ist auf einen Mangel zurückzuführen, auf einen Mangel an Vernunft der gleichbedeutend mit einem Mangel an Freiheit ist. Der Mensch ist aus dieser Perspektive des "Vernunftautomatismus" einem Computer vergleichbar, der schlichtweg nicht anders handeln kann, als ihm seine Rechenmöglichkeiten, die seine Vernunft ausmachen, erlauben. Eventuelle Fehlhandlungen wären ausschließlich auf Störungen im Rechensystem zurückzuführen. Das Problem des Bösen ist aber erst dann in voller Schärfe erfaßt, wenn man wie SCHELLING (vgl. SCHELLING, 1977) auch die freie Ent-

scheidung zum Bösen zuläßt, die allerdings nur dann möglich ist, wenn man den Menschen in seinem ethischen Handeln nicht nur als reines Vernunftwesen im Sinne KANTs betrachtet, sondern ihm auch die Freiheit zuspricht, gegen das Sit-
tengesetz zu verstoßen. Da an späterer Stelle die anthropo-
logische und die ethische Dimension des Freiheitsbegriffs noch expliziert werden wird, soll dieser Hinweis auf die doppelte Fragwürdigkeit eines "Vernunftautomatismus", der mit "Freiheit" gleichgesetzt wird, genügen.

"Freiheit" wird im transzendentalphilosophischen Ansatz KANTs als unbedingter Grund für Willensbestimmung gedacht. Zunächst scheint ein solcher Freiheitsbegriff antithetisch zur Determinationsthese der empirischen Wissenschaften zu stehen. Durch die Annahme der zwei Welten (*mundus sensibilis*, *mundus intelligibilis*) löst KANT die Antinomie, indem er im empirischen Bereich strenge Kausalität regieren läßt und zugleich auf einer anderen logischen Ebene, im intelligiblen Bereich das Reich der unbedingten Freiheit postuliert. Das beobachtbare menschliche Handeln wird aus erkenntnistheoretischen Überlegungen heraus dem empirischen Bereich zugeschlagen und findet damit als kausales unfreies Ereignis keine Beachtung in KANTs Lehre vom freien Willen. So läßt sich zwar die Antinomie von Freiheit und Determination logisch auflösen; ihr Preis ist jedoch der Verzicht auf eine Handlungstheorie: "Kants Position läßt jedoch ... dadurch ein Desideratum offen, daß ihr als einer der vornehmlich kritisch orientierten 'Ethik des reinen Willens' (H. Cohen) der Ort für eine Handlungstheorie fehlt." (KRINGS, 1980, S. 57)

Eine Weiterentwicklung des transzendentalphilosophischen Freiheitdenkens in der Gegenwart findet sich im Ansatz von H. KRINGS. Ausgehend von der primären Ebene realer Freiheit als dem "Inbegriff aller politischen, sozialen und

persönlichen Freiheiten" (KRINGS, 1980, S. 41) entwickelt H. KRINGS eine Tiefenstruktur im Begriff der Freiheit, wobei er in reale, praktische und transzendente Freiheit differenziert. Geleitet von der transzendentalen Frage nach der Bedingung der Möglichkeit realer Freiheit, nach ihrer Orientierung und ihrem unbedingten Grund, erscheint praktische Freiheit, als handlungsbegründende Freiheit: "Praktische Freiheit betrifft also zunächst nicht die Freiheit des Handelns, sondern ist handlungsbegründende Freiheit." (KRINGS, 1980, S. 54) Der Naturdetermination empirischen Handelns steht die Selbstdetermination im politischen Bereich gegenüber. "Politische Freiheit besteht gerade darin, die Determination selbst zu 'determinieren'." (KRINGS, 1980, S. 105) Damit ist eine logische Differenz zwischen Naturdetermination und Selbstdetermination, zwischen empirischem Handeln als Handeln mit Gegenständen und transzendentelem Handeln als Setzung, angezeigt. "Die logische Differenz zwischen transzendentelem und empirischem Handeln kann auch durch die praktischen Kategorien Wille und Handlung gefaßt werden: Die Handlung wird nicht nur getan; sie ist auch gewollt." (H. KRINGS, 1980, S. 108)

In der Analyse des Begriffs der transzendentalen Freiheit sind zunächst zwei Momente zu unterscheiden. Als formales Moment die Möglichkeit des "Sich-ins-Verhältnis-setzens", was auf negative Freiheit hinweist, und als materiales Moment die Bejahung, die Affirmation, die auf positive Freiheit hinweist. "Frei sein heißt einmal, innerhalb eines durchgängig determinierenden Systems sich zu eben diesem System ins Verhältnis zu setzen." (H. KRINGS, 1980, S. 107) Damit ist einerseits gesagt, daß Freiheit und Notwendigkeit auf verschiedenen logischen Ebenen anzusetzen sind, sich also nicht logisch ausschließen müssen; andererseits ist damit nicht gesagt, daß Systeme der Notwendigkeit durch Freiheit beseitigt werden können, wohl aber, daß sie da-

durch beurteilbar sind. Das materiale Moment der Affirmation leistet eben diese Begründung der Notwendigkeit und verändert so deren Qualität. Auf der Ebene der praktischen Freiheit ist die Wahlmöglichkeit zwischen Affirmation und Negation eines Gehaltes noch gegeben. Auf der Ebene der transzendentalen Freiheit ist dem nicht mehr so: "Der transzendentalen Affirmation steht nicht gleichwertig eine Negation als Alternative gegenüber." (KRINGS, 1980, S. 109) Die transzendente Affirmation ist nämlich nicht nur als Affirmation eines Gehalts zu denken, sondern vielmehr als Selbstaffirmation des Subjekts, als Konstituierung von Ichbewußtsein. Transzendente Freiheit als Grund praktischer Freiheit ist als unbedingter Entschluß, als unbedingtes Sich-Eröffnen zu denken. Es darf nicht ein freies Subjekt vorausgesetzt, ein faktisches Ichbewußtsein behauptet werden, das die Affirmation oder die Negation leisten könnte; vielmehr ist die Affirmation so zu denken, daß sich in der transzendentalen Setzung das Ichbewußtsein erst generiert. FICHTE hat die formale Struktur angegeben, wenn er sagt: "Das Ich setzt sich selbst." (vgl. KRINGS, 1980, S. 116)

Das formale Moment des unbedingten Entschlusses ist auf einen entsprechenden, unbedingten materialen Gehalt angewiesen. Als solcher ist nur die andere unbedingte Freiheit, die Freiheit des Anderen auszumachen. "Der Gehalt, durch den sich Freiheit erfüllt und durch den die Selbstvermittlung die volle Realität gewinnt, ist die Freiheit des Anderen." (KRINGS, 1980, S. 124) Transzendente Freiheit besteht demnach in "der primären Anerkennung von Freiheit durch Freiheit" (KRINGS, 1980, S. 68) und verweist damit darauf, daß "Freiheit" "ab ovo ein Kommunikationsbegriff" (KRINGS, 1980, S. 125) ist. Die tautologisch anmutende Formel, daß transzendente Freiheit die Anerkennung von Freiheit durch Freiheit sei, hat zumindest das eine in-

haltliche Implikat, daß sie als Kriterium für das Gute dienen kann, d. h. der Begriff transzendentaler Freiheit kann - wie KANTS kategorischer Imperativ - als sittliches Beurteilungskriterium von Handlungen dienen. "Daß der Wille rein durch Vernunft bestimmt sein soll, hat inhaltliche Implikate, vor allem eben dies, daß Freiheit darin sich begründet, daß sie andere Freiheit bejaht." (KRINGS, 1980, S. 126) Transzendente Freiheit, die - auf reduktiv-analytischem Weg gewonnen - das Moment des Unbedingten in der Handlung auf den Begriff bringen soll, kann nicht für die Deduktion von Handlungszielen dienen (KRINGS, 1980, S. 65) Der Begriff der transzendentalen Freiheit ist "auch nicht unmittelbar einer der Theoriebegriffe, mit denen eine Handlungstheorie aufgebaut wird" (KRINGS, 1980, S. 63), d. h. die transzendente Freiheitslehre ist getrennt von einer Handlungstheorie zu sehen. "Transzendente Freiheit wäre dann nicht Aktimplikat sittlicher Handlungen, sondern bloßer Reflexionsbegriff bei der Analyse der sittlichen Qualität von Handlungsergebnissen, d. h. der Handlungsfolgen." (VOSSENKUHL, 1978, S. 85)

Die Trennung von empirischem Handeln und transzendentaler Freiheit, durch die transzendentalphilosophische Ansätze gekennzeichnet sind, löst die Aporie zwischen kausaler Determination und Freiheit logisch auf und erlaubt es zugleich, Freiheit als unbedingten Grund menschlichen Handelns, als Grundlage für Sittlichkeit und Recht zu denken. Es wirft sich jedoch das Problem auf, wie freier Wille und empirisches Handeln zu vermitteln sind, ob nicht "Freiheit" als rein spekulative Idee jeder empirisch-realen Grundlage entbehrt. "Handeln und Freiheit lassen sich dann nicht mehr vermitteln, wenn die Frage, wie freies Handeln möglich ist, nicht mehr auf eine Analyse des Handelns angewiesen ist. Freies Handeln ist aber abhängig von der Erklärung, wie intentionales Handeln möglich ist; und dies ist Thema der Handlungstheorie." (VOSSENKUHL, 1978, S. 95)

Dieser letzte Einwand von W. VOSSENKUHL zeigt die Notwendigkeit an, die Frage nach dem, was unter "Freiheit" zu verstehen ist, zu modifizieren. Die neue Frage lautet dann: Wie frei ist der Mensch, bzw. kann er frei handeln?

5. ANTHROPOLOGISCHE ASPEKTE DES FREIHEITSBEGRIFFES

5.1 VORBEREITENDE ANALYSE

5.1.1 DER FREIHEITSBEGRIFF IN DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Die Frage nach der Freiheit des Menschen hat eine lange philosophische Tradition. Geschichtlich sind wesentlich drei epochale Stationen zu unterscheiden: Antike, christliches Mittelalter und Neuzeit. Während im Denken der Antike und im christlichen Mittelalter die Idee der menschlichen Freiheit eine kaum bezweifelte Selbstverständlichkeit war, verlor diese Idee im Zuge der neuzeitlichen Wissenschaften ihren selbstverständlichen Charakter und wurde zum Problem.

Der Begriff der Freiheit hat in der Antike eine doppelte Bedeutung: Als sozialpolitische Kategorie verstanden, verweist er auf den obersten Stand in der griechischen Polis, auf den freien Bürger; als anthropologische Kategorie verweist er auf die Möglichkeit des Menschen, am seinumfassenden Logos teilzuhaben. Der Problemgehalt des Begriffs "Freiheit", der für das neuzeitliche Denken darin besteht, daß zumindest ein Spannungsverhältnis zwischen Mensch und Weltordnung angenommen wird, besteht für das antike Welt- und Menschenbild nicht. "Für die Antike heißt Freiheit primär Offensein des Intellekts für Ordnung und die

Prinzipien des Seienden." (KELLER, 1965, S. 47) Der Mensch ist eingeordnet in das Sein, das von Logos und Moira bestimmt wird. Aufgrund seiner Vernünftigkeit ist es dem Menschen möglich, die Ordnung des Seins zu erkennen und gerade dies macht seine Freiheit aus. Für PLATON ist Freiheit primär negative Freiheit, Befreiung von den Fesseln der Leiblichkeit, die die Einsicht in die Ordnungsprinzipien des Logos behindern. Die Tugend besteht für PLATON darin, sich von diesen natürlich-sinnlichen Beschränkungen zu befreien, um die reinen Ideen, das Gute und das Wahre schauen zu können (vgl. PLATON, Nomoi, 840c4, Phaidon, 64a - 67b, bes. 67a). Oberstes ethisches Ziel ist demzufolge die Wahrheitserkenntnis, die nur durch Freiheit, i. S. v. Transzendenz der Leiblichkeit, möglich wird (vgl. PLATON, Enthydemos 282a-e, Symposion 210-212b, Philebos 646b-67b). Freiheit als Selbstbestimmung ist für das antike Weltbild unvorstellbar, da der positive Gehalt für Freiheit immer schon in der Ordnung des Logos vorausgesetzt gedacht wird. Der Mensch, der wie jedes andere Seiende dieser Seinsordnung unterliegt, ist frei in dem Sinne, daß er die Vernunftgesetzlichkeit des Kosmos mittels seiner eigenen Logoshaftigkeit einsehen kann. Das Wozu seiner Freiheit ist selbst schon eindeutig durch den Logos festgelegt (vgl. 6.1).

Auch im christlichen Mittelalter wird ein Wozu der Freiheit gedacht, doch anders als in der Antike bestimmt dieses Wozu den Menschen nicht selbstverständlich. Am Beispiel der augustinischen Lehre vom freien Willen sei die christliche Vorstellung menschlicher Freiheit kurz dargestellt (vgl. AUGUSTINUS, 1953).

Nach AUGUSTINUS besitzt der Mensch ein einzigartiges Gut: seinen freien Willen (AUGUSTINUS, II 47, 48). Obwohl AUGUSTINUS von der absoluten Freiheit des Willens ausgeht,

behauptet er dennoch einen vorgegebenen Zweck, eine eigentliche Bestimmung des freien Willens. Ziel des freien Willens ist es nach AUGUSTINUS, sich auf das unwandelbare, allgemeine Gut zu richten (AUGUSTINUS, II, 52). Das unwandelbare Gut, das nach AUGUSTINUS in der Hinwendung zur göttlichen Ordnung (vgl. I, 35), in der Erkenntnis der Wahrheit (vgl. III, 64) und in der Verfolgung der wahren Tugenden besteht, ist vom Geist als dem mittleren Gut und den wandelbaren Gütern der Sinnlichkeit zu unterscheiden (vgl. II, 50). Insofern sind sich antike Logosvorstellung und Augustinische Vorstellung des allgemeinen, unwandelbaren Gutes sehr ähnlich, als beide einen positiven Inhalt für menschliche Freiheit vorstellen. Eine fundamentale Differenz ergibt sich erst dadurch, daß bei AUGUSTINUS der freie Wille einerseits individualisiert, d. h. auf die einzelne Person bezogen und daß andererseits auch eine freie Entscheidung zum Bösen, zur Sünde als möglich gedacht wird. Als Individuum steht der Mensch mit seinem persönlichen Willen und seinen persönlichen Möglichkeiten Gott gegenüber. Diese beiden neuen Dimensionen im Begriff der Freiheit ergeben für den augustinischen Ansatz zwei Probleme. Erstens ist zu fragen, wie es unter der Annahme eines allgemein guten Zwecks des freien Willens zu einem bösen Willen kommen kann.

Nach AUGUSTINUS stammt der böse Wille prinzipiell aus dem freien Willen selbst (vgl. II, 49); er entspringt der Möglichkeit der freien persönlichen Entscheidung des Menschen und darf keinesfalls von Gott her abgeleitet werden (vgl. I, 35). Nach AUGUSTINUS kommt es dann zum bösen Willen, wenn sich der menschliche Verstand mit den wandelbaren Gütern, mit der Begierde verbündet (vgl. I, 21). Das Böse ist eine Bewegung vom Unwandelbaren zum Wandelbaren, vom Schöpfer zum Geschöpf, die nur aufgrund der gottgegebenen, totalen Freiheit des Menschen möglich ist (vgl. I, 35, II, 53, 54). AUGUSTINUS formuliert den Zusammenhang von gott-

gegebenem, freien Willen, der Annahme eines allgemeinen, guten Zwecks des Willens und der Möglichkeit zum bösen Willen folgendermaßen:

"... ja, ich glaube: dann gehört mir überhaupt nichts, wenn mir der Wille nicht gehört, mit dem ich tun und lassen kann, was ich will. Wem wäre es daher zuzuschreiben, sobald ich durch ihn etwas Unrechtes tue, wenn nicht mir selbst? Wenn Gott tatsächlich als der gute Gott mich schuf, damit ich Gutes nur mit dem Willen tue, ist es überzeugend klar, daß der Wille vor allem anderen zu diesem Zweck vom guten Gott verliehen wurde. Wenn aber die Bewegung, durch die der Wille da und dorthin getrieben wird, nicht freiwillig wäre und nicht in unsre Macht gegeben: dann wäre der Mensch weder zu loben, sobald er zu Höherem, noch zu tadeln, sobald er zu Niedrigerem gleichsam die Türangel des Willens dreht;" (AUGUSTINUS, III, 3)

Aus der menschlichen Freiheit, sich gegen das allgemeine Gut und für das Böse entscheiden zu können, wirft sich eine zweite Frage auf: Wie ist die Möglichkeit des Bösen überhaupt mit der Vorstellung eines allwissenden, allmächtigen, guten Gottes vereinbar bzw. wie ist Gott zu rechtfertigen, wenn er das Böse in der Welt zuläßt? Oder anders gefragt: Schließen sich die Vorstellung eines freien menschlichen Willens und die Vorstellung eines allwissenden, allmächtigen, guten Gottes nicht gegenseitig aus?

AUGUSTINUS versucht das Theodizeeproblem zu lösen, indem er behauptet, daß sich freier Wille und göttliches Vorauswissen darum nicht ausschließen, weil zum göttlichen Vorauswissen auch das Wissen um die Macht des Menschen über seinen freien Willen gehört. Göttliches Vorauswissen und freie Willensbestimmung des Menschen stehen nach AUGUSTINUS in einem ähnlichen Verhältnis wie die Erinnerung zur Notwendigkeit vergangener Taten. (vgl. AUGUSTINUS, III

Ohne hier das Theodizeeproblem und den augustinischen Lösungsversuch zu diskutieren, bleibt für unseren Zusammenhang festzuhalten, daß die Freiheit des Menschen auch für das christliche Mittelalter eine kaum bezweifelte Tatsache war - ähnlich wie für die Antike: "Die Frage ist hier wie dort nicht, ob Freiheit möglich sei, sondern immer nur, worin sie besteht." (KELLER, 1965, S. 50)

Erst in der Neuzeit wird die Existenz und die reale Möglichkeit von Freiheit bezweifelt, was dazu geführt hat, daß Freiheit nun 'bewiesen' werden soll. Der Grund für den radikalen Zweifel an der Möglichkeit menschlicher Freiheit liegt im Aufkommen des kausal-analytischen Denkens der neuzeitlichen Wissenschaften, die durch ihre Erfolge hinreichend legitimiert scheinen. Die neuzeitliche wissenschaftliche Welterklärung basiert auf der Annahme eines universalen kausalen Determinismus der Wirklichkeit, d. h. alles Erscheinende und Geschehende ist demnach durchgängig und lückenlos nach dem Ursache-Wirkungszusammenhang zu erklären. Als methodisches Prinzip tritt zum Kausaldenken die analytische Methode, die die erfahrbare Wirklichkeit als Summe elementarer Bestandteile auffaßt. Jedes (analytisch) zerlegte Phänomen der Wirklichkeit läßt sich gemäß dieser wissenschaftlichen Anschauung eindeutig und vollständig aus seinen Bestandteilen rekonstruieren. Das kausal-analytische Denken der neuzeitlichen Wissenschaft, das eine radikale Abkehr vom aristotelischen Substanz- und Wesensdenken bedeutet (vgl. KELLER, 1965, S. 51), ist orientiert an der Mathematik, als dem Paradigma einer rationalen, exakten Wissenschaft. Die Gleichung als formales Prinzip und das Kausalprinzip als materiales Prinzip sollen die Exaktheit der neuzeitlichen Wissenschaft garantieren (vgl. KELLER, 1965, S. 51/52). E. HUSSERL hat die Verabsolutierung des kausal-analytischen Denkens in der neuzeitlichen Wissenschaft aufgezeigt und zugleich auf ein fundamentales Problem aufmerksam gemacht: Auf die Ontologisierung

von Erkenntniskategorien (vgl. HUSSERL, 1977). Diese Ontologisierung besteht darin, daß - selbstverständlich und ohne Begründung - die erfolgreiche Erklärung der Wirklichkeit, die nach der kausal-analytischen Methode erfolgt, mit dem Sein der erklärten Phänomene gleichgesetzt wird, daß das Sein der Wirklichkeit mit den Erkenntniskategorien und -methoden, mit deren Hilfe versucht wird, die Wirklichkeit 'wissenschaftlich' zu erfassen, verwechselt wird:

"Das Ideenkleid "Mathematik und mathematische Naturwissenschaft", oder dafür das Kleid der Symbole, der symbolisch-mathematischen Theorien, befaßt alles, was wie den Wissenschaftlern, so den Gebildeten als die "objektiv wirkliche und wahre" Natur die Lebenswelt vertritt, sie verkleidet. Das Ideenkleid macht es, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist, - dazu da, um die innerhalb des lebensweltlich wirklich Erfahrenen und Erfahrbaren ursprünglich allein möglichen rohen Voraussichten durch "wissenschaftliche" im Progressus in infinitum zu verbessern: die Ideenverkleidung macht es, daß der eigentliche Sinn der Methode, der Formeln, der "Theorien" unverständlich blieb und bei der naiven Entstehung der Methode niemals verstanden wurde." (HUSSERL, 1977, S. 55/56)

Wird die Begrifflichkeit, die in den wissenschaftlichen Verfahren Verwendung findet und durch die wissenschaftliche Ergebnisse gekennzeichnet sind, zu einer allgemeingültigen Weltanschauung im Sinne schlechthiniger Welterkenntnis erhoben, so entsteht aus einer philosophischen Sicht, die versucht, die Freiheit des Menschen zu begreifen, die Antinomie zwischen durchgängiger Naturkausalität und der Vorstellung von Freiheit.

Der Anspruch auf Freiheit muß jetzt gegen das kausal-mechanische Prinzip verteidigt werden, das auch alle Phänomene des organischen, seelischen und geistigen Lebens

zureichend erklären soll. Eventuelle Erklärungslücken wären danach ausschließlich auf den noch defizienten Erkenntnisstand der Wissenschaft, nicht auf ontologische Gründe zurückzuführen. Das Freiheitsproblem hat sich also gegenüber der Antike und dem Mittelalter in der Neuzeit radikal verlagert, denn es geht weniger um den rechten Gebrauch von Freiheit, als vielmehr um deren Existenz.

Die neuzeitliche Grundproblematik besteht in der scheinbar auswegslosen Aporie zwischen universaler kausaler Determination und Freiheit im Sinne von Negation der kausalen Determination. Als möglicher Ort für menschliche Freiheit wird die, dem Menschen vorbehaltene Fähigkeit zu handeln zum Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung. Das menschliche Handeln wird entweder jedem anderen naturhaften Ereignis gleichgesetzt und kann dann zureichend kausal-analytisch erklärt werden. In diesem Fall ist in der wissenschaftlichen Erklärung für Freiheit kein Platz mehr, da sie als Negation des kausalen Determinationsgeschehens schlechthin unzugänglich für kausal-analytische Wissenschaften wäre. Vorstellungen von Freiheit, Verantwortlichkeit und Entscheidungsmöglichkeit des Menschen werden so z. B. bei SKINNER zu unwissenschaftlichen Spekulationen über Lebensprobleme des Menschen degradiert, die letztlich auf falschen anthropologischen Grundannahmen basieren. Die entgegengesetzte Position, die an der antiken und mittelalterlichen Gewißheit menschlicher Freiheit festhält, scheint eine ähnliche Konsequenz nahezu legen, da mit der fortschreitenden erfolgreichen Erklärung menschlichen Handelns nach dem Kausalschema der Raum für Freiheit immer enger geworden ist und Freiheit deshalb als transempirisch aus dem Gegenstandsbereich der empirischen Wissenschaften ausgeschieden werden muß. Diese neuzeitliche Position, wie sie z. B. KANT vertritt, ist auch für die Gegenwartsphilosophie von aktueller Relevanz. Stellvertretend dafür kann der Ansatz von Karl JASPERS gesehen werden.

K. JASPERS gesteht dem wissenschaftlichen Wissen vom Menschen das volle Recht zu, weite Bereiche der menschlichen Lebensphänomene zureichend erklärt zu haben. Die empirischen Wissenschaften vom Menschen erfassen nach JASPERS das objektivierbare Dasein und sind deshalb berechtigt, eindeutige, objektive Aussagen über den Menschen zu machen. Freiheit jedoch, als nichtobjektivierbare Kategorie der Philosophie, ist den gegenstandserfassenden Wissenschaften unzugänglich: "Es ist die Frage, ob der Mensch überhaupt erschöpfend begriffen werden kann in dem, was von ihm wißbar ist. Oder ob er darüber hinaus etwas ist, nämlich Freiheit, die sich jeder gegenständlichen Erkenntnis entzieht, aber ihm doch als unentrinnbare Möglichkeit gegenwärtig ist." (JASPERS, 1971, S. 50)

Die JASPERSsche Bestimmung des Menschen als wissenschaftlich erforschbares Dasein und als freie Existenz, die nur der philosophischen Existenzerhellung zugänglich ist, ist in zweifacher Hinsicht problematisch. Zum einen wird dadurch ähnlich wie bei KANT ein anthropologisch untragbarer Dualismus zwischen Wissenschaft und Philosophie konstatiert. Da nach JASPERS Philosophie und Wissenschaft völlig verschiedene Bereiche mit völlig verschiedenen Methoden zu untersuchen haben, scheint eine Vermittlung der jeweiligen Erkenntnisse unmöglich. Dieser Dualismus verhindert von Anfang an jeglichen Versuch, den Menschen und sein Handeln philosophisch zu begreifen, ohne damit zwangsläufig in Widerspruch zu wissenschaftlichen Erkenntnissen zu geraten, bzw. diese als nebensächlich für philosophische Reflexion beiseite zu lassen. Die Aporie zwischen Kausalität und Freiheit bleibt aus dieser Perspektive entweder ungelöst erhalten, oder wird zu der grundsätzlichen Frage, ob Philosophie oder empirische Wissenschaft adäquat das Wesen des Menschen erfassen, verschärft.

W. SCHULZ hat deutlich gemacht, daß das größere Problem jedoch dadurch geschaffen wird, daß JASPERS sekundär den Anspruch der kausal-analytischen Wissenschaften auf Totalerklärung unterstützt, wenn er zugibt, daß durch das kausal-analytische Denken eindeutige, objektive Tatsachen in bezug auf den Menschen und sein Handeln festgestellt werden können (vgl. SCHULZ, 1976, S. 317). Gegenüber diesen gesicherten Tatsachen erscheint dann Freiheit als spekulative Idee, die auf den Forschungsgegenstand keinen Einfluß ausüben kann, und deshalb für eine wissenschaftliche Untersuchung des menschlichen Handelns als überflüssig erachtet werden darf, zumal Freiheit als Negation des Kausalzusammenhangs keinen Stellenwert im kausal-analytischen Denken haben kann. Anthropologie zerfällt damit in philosophisch spekulative Annahmen und wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse, die unvermittelbar nebeneinander stehen.

Die Grundproblematik zwischen Kausalität und Freiheit scheint durch einen solchen Dualismus noch unlösbarer und führt dazu, daß Wissenschaft und Philosophie in Konkurrenz zueinander geraten. Zieht man zur Entscheidung dieser Konkurrenz die immensen Erfolge der neuzeitlichen Wissenschaft heran, so scheinen diese eindeutig den Vorrang des kausal-analytischen Denkens zu belegen. Es wirft sich darum die Frage auf, woraus ein Widerstand gegen das solchermaßen dominierende Modell kausal-analytischen Denkens resultieren kann. W. KELLER betont zwei Quellen möglichen Widerstandes: Die menschliche Selbsterfahrung und erkenntnistheoretisch-transzendente Überlegungen (vgl. KELLER, 1965, S. 53).

5.1.2 FREIHEIT ALS MOMENT DER SELBSTERFAHRUNG

Vorab sei darauf hingewiesen, daß der Rekurs auf die Selbsterfahrung des Menschen weder in einen Streit zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Erklärung münden, noch den JASPERSschen Dualismus zwischen Philosophie und Wissenschaft neu beleben soll. Der Bezug auf die Selbsterfahrung soll nicht in Konkurrenz zu wissenschaftlichen Erkenntnisverfahren stehen; vielmehr soll damit ein Bezugspunkt einer philosophischen Anthropologie, die die Standpunkte vermitteln möchte, in seinem eigenen Recht zur Sprache kommen.

Bereits in der äußeren Erfahrung wahrnehmbarer Gegenstände werden Zweifel an einer mechanistisch-deterministischen Erklärung der Phänomene deutlich. Organische Lebensphänomene in der beobachtbaren Natur, aber vor allem Produkte geistig-seelischer Leistungen der Menschheit scheinen nicht in einfachen oder komplexen Ursache-Wirkungs-Verhältnissen zu-
reichend erklärt. Ebensowenig scheint die analytische Zerlegung komplexer Phänomene mit der äußeren Erfahrung übereinzustimmen. Die alltägliche Erfahrung würde so z. B. weder eine Melodie als bloße Aneinanderreihung einzelner Töne, noch die Zerlegung eines Organismus in seine biochemischen Elemente als ausreichende Beschreibung des ganzen Phänomens werten.

Weitaus stärker als die äußere Erfahrung nährt die innere Erfahrung des Menschen von sich selbst den Widerstand gegen ausschließlich kausal-analytische Erklärungen, wie sie z. B. Physiologie, Psychologie oder behavioristische Verhaltenstheorie anbieten. Jeder Mensch scheint über die subjektive Evidenz von Freiheit, über ein Gefühl von Freiheit und Freiwilligkeit zu verfügen, das er subjektiv sehrwohl von einem Gefühl des unfreiwilligen Zwangs unterscheiden kann.

Die subjektive Evidenz von Freiheit, die daraus resultiert, daß der Mensch erfährt, daß er wählen und sich entscheiden kann, bildet die Grundlage für sein Bewußtsein von Verantwortlichkeit. Die alltägliche, aber auch z. B. die juristische Rede von Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit resultiert aus dieser fundamentalen Erfahrung der Urheber-schaft des eigenen Tuns. Ich erfahre mich als Täter meines Tuns und ich gehe davon aus, daß dies im allgemeinen auch auf die Anderen zutrifft. Damit diese Erfahrung möglich wird, darf, wie W. SCHULZ betont hat, der Täter nicht im jeweiligen Tun aufgehen, sondern muß dieses als freie Spontaneität übersteigen können (vgl. SCHULZ, 1981, S. 111). Diese Erfahrung der Freiheit als Überstieg darf jedoch nicht im Sinne einer absoluten Freiheit mißverstanden werden.

Bereits im alltäglichen Verständnis wird die Begrenztheit der subjektiven Freiheit deutlich, und insofern ist die Selbsterfahrung von Freiheit immer auch Erfahrung von Unfreiheit. So besteht z. B. zwischen freiem Wünschen und Wollen und bestimmten Vorgegebenheiten des Lebens ein fundamentales Spannungsverhältnis, das nicht einseitig zugunsten absoluter Freiheit oder absoluter Gebundenheit aufgelöst werden kann. Im Gegensatz zum reinen phantastischen Wünschen und Träumen ist ein realistisches Wollen immer auf die vorliegenden Bedingungen bezogen.¹⁵ Als wichtigste Bedingungen sind Einschränkungen körperlich-leiblicher Art (z. B. physische Fähigkeiten, Krankheit, Tod), psychischer Art (z. B. Antriebe, Motive, intellektuelle Fähigkeiten) und sozialer Art (z. B. Sitten, Normen, Gesetze) zu nennen. Diese Beschränkungen des freien subjektiven Wollens begrenzen und bestimmen zwar den Realisationsraum menschlicher Freiheit, sie heben jedoch die subjektive Evidenz von Freiheit nicht auf. Diese Freiheit besteht gerade in dem Bewußtsein, daß man sich ins Verhältnis zu diesen Bedingungen setzen kann, sie zumindest bejahen oder verneinen kann. So ver-

standen sind die vorgegebenen Bedingungen nicht bloß freiheitseinschränkend, sondern auch freiheitsermöglichend. Am Beispiel des Handlungsmotivs läßt sich der Sachverhalt verdeutlichen, daß eine einzelwissenschaftliche Erklärung nicht notwendigerweise im Gegensatz zu subjektiver Freiheitseinstellung stehen muß.

Zweifelsohne ist die psychologische Behauptung richtig, daß einer jeden Handlung ein Motiv zugrunde liegt. Dies zu bestreiten scheint nicht sehr sinnvoll, denn "freies Handeln" kann nicht heißen, daß dieses Handeln motivlos erfolgt. Die Frage ist vielmehr, ob die Motive die Handlung kausal determinieren oder nicht. Falls Freiheit überhaupt existiert, besteht sie darin, daß ich mich bei Kenntnis meiner Motive für ein bestimmtes Motiv entscheiden kann. Nur zwanghafte und unbewußte Motive sind mit Freiheit unvereinbar. Freihandeln heißt nicht motivlos handeln, sondern ein Motiv zu meinem Handlungsmotiv zu machen. Diese Wahlfreiheit gegenüber Motiven, die immer in eine Entscheidung für ein Motiv übergehen muß, wenn es zum Handeln kommen soll, setzt eine innere Freiheit gegenüber Motiven voraus, die nur der subjektiven, inneren Erfahrung zugänglich ist. Die selbsterfahrene Freiheit ist also dem Begriffe nach weder im kausal-analytischen Sinne objektivierbar, noch intersubjektiv überprüfbar, wenn man darunter ausschließlich raum-zeitliche Unabhängigkeit der Erfahrung versteht. Behauptet man nun, daß der Handelnde Wahl- und Entscheidungsmöglichkeit gegenüber Motiven hat, so stellt sich die Frage, wie die Wahl eines Motivs erfolgt. Die eine mögliche Antwort, daß die Wahl allein frei im Sinne der Willkürfreiheit erfolgt, muß ausgeschlossen werden, da bloße Willkürfreiheit mit Unfreiheit gleichbedeutend ist (vgl. 4.2). Soll aber andererseits ein infinites regress vermieden werden, so darf die Motivwahl selbst nicht durch Angabe weiterer, vorgeordneter Motive erklärt werden.

Um die Motivwahl als frei denken zu können, muß ein positiver Maßstab für diese Wahl angenommen werden. Dieser positive Maßstab soll im folgenden unter dem Begriff der persönlichen Leitvorstellungen, die immer auch sozio-kulturelle Momente beinhalten, beschrieben werden. Die Leitvorstellungen resultieren aus persönlichen Erfahrungen des Handelnden und sind nicht auf die rational erfaßbare Normen- und Wertestruktur zu beschränken, an der sich der Handelnde orientiert. Emotionale und leiblich-sinnliche Erfahrungen sowie existentielle Sinnentwürfe bestimmen neben den Norm- und Wertvorstellungen die Leitvorstellungen wesentlich mit.

Als Beispiel dafür können das Angemutetsein von bestimmten Farben, Formen oder Tönen ebenso dienen wie Vorlieben für Gerüche oder Bewegungsabläufe. Den Stellenwert eines existentiellen Sinnentwurfs für eine einzelne konkrete Entscheidung hat SARTRE sehr genau herausgearbeitet, wenn er am Beispiel eines erschöpften Wanderers dessen Entscheidung zu rasten oder weiterzugehen auf dessen Gesamtentwurf, auf dessen Lebensplan bzw. dessen "Urwahl" bezieht und damit das Verhältnis von Leitvorstellungen und freier Entscheidung bzw. Motivwahl expliziert (vgl. SARTRE, 1980, S. 576 ff.).

Die methodischen Möglichkeiten über die persönlichen Leitvorstellungen eines Handelnden in concreto Klarheit zu gewinnen, dürften allerdings sehr beschränkt sein. Schon der Handelnde selbst wird sich, wie z. B. die Psychoanalyse zeigt, sehr schwer tun, restlose Klarheit über die, sein Handeln letztlich leitenden Vorstellungen zu gewinnen. Die Schwierigkeit erhöht sich, wenn ein Anderer dessen Handeln mit Rekurs auf dessen Leitvorstellungen verstehen oder erklären will.

Wahl- und Entscheidungsfreiheit gegenüber Motiven ist also nur durch Bezug auf persönliche Leitvorstellungen zu ver-

stehen. Diese müssen als dynamisch und wandelbar gedacht werden, da die Welt- und Selbsterfahrung des Menschen in der Zeit, aus der die Leitvorstellungen letztlich resultieren, selbst dynamisch und wandelbar ist. Freiheit in der Motivwahl besteht dann gerade in der spezifischen Erfahrung, aktuelle Motive mit den persönlichen Leitvorstellungen vergleichen zu können. Zu dem Maße wie dieser Vergleich möglich ist, wird die subjektive Evidenz von Freiheit erlebt. Erst wenn äußere oder innere Zwänge den Vergleich behindern oder unmöglich machen, stellt sich das Gefühl von Unfreiheit ein.

Die Behauptung der inneren Freiheit bei der Motivwahl ist nicht gleichbedeutend mit der Behauptung absolut bedingungsloser Freiheit im Sinne SARTRES. In der Entscheidung ist zwar ein unbedingtes Moment impliziert, aber dieses Moment darf nicht im Sinne SARTRES verabsolutiert werden, denn eine freie Entscheidung ist immer auch motiviert und diese Motive sind nicht allein Produkte meiner Freiheit. In der Entscheidung kommt es zunächst nur darauf an, die akuten Motive an einem Maßstab zu bemessen. Ob dieser Maßstab im Sinne KANTS unbedingt, d. h. universal gültig und apriorisch der Vernunft gegeben ist, oder ob er sozial-historisch entwickelt und damit bedingt ist, ist für die Behauptung, daß Motive zu handlungsbestimmenden Motiven gewählt werden, sekundär. Entscheidend ist, daß die Motive nicht kasuieren, wie SCHOPENHAUER meint (vgl. SCHOPENHAUER, 1978), sondern daß sie motivieren, d. h. daß sie erst durch die positive Entscheidung des Handelnden innerhalb eines Sinn- und Zweckzusammenhanges, d. h. in bezug auf seine persönlichen Leitvorstellungen handlungsleitend werden.

SCHOPENHAUER bestreitet in seiner "Preisschrift über die Freiheit des Willens" diese Freiheit des Willens in der Motivwahl. Nach SCHOPENHAUER hat der Mensch zwar die Möglich-

keit, das, was er will, zu tun oder nicht zu tun. Keineswegs ist der Mensch aber frei im Hinblick auf das Zustandekommen seines Willens, seines Motivs. Er will entweder dieses oder jenes oder er will es nicht. Er kann sich nicht zu seinem Wollen, das untrennbar mit dem Motiv verbunden ist, willensmäßig ins Verhältnis setzen. Der Mensch kann seinen Willen, nach SCHOPENHAUER sein eigentliches Selbst, nicht hinterfragen. Das Vorher des Willens, das Motiv ist der Freiheit nicht zugänglich: "Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist: daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseins aus, als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er selbst ist wie er will und will wie er ist. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Anderer sein könnte als er selbst: und das weiß er nicht." (SCHOPENHAUER, 1978, S. 56)

Gegen SCHOPENHAUERS deterministische Auffassung von Motiven läßt sich einwenden, daß Motive nur dann als verursachende Anlässe des Handelns aufzufassen sind, wenn man im Begriff der Handlung nicht zwischen Gründen und Ursachen unterscheidet, bzw. wenn man logische Determination (durch Gründe) mit kausaler Determination (durch Ursachen) verwechselt.

Eben eine solche Verwechslung liegt nach G.H. v. WRIGHT bei SCHOPENHAUER vor (vgl. v. WRIGHT, 1979, S. 429).¹⁶ Die menschliche Selbsterfahrung von Freiheit jedoch ist eher dahingehend, daß einzelne Motive in einem größeren Sinnzusammenhang auftreten, und daß die subjektive Freiheit darin besteht, sich für oder gegen bestimmte Motive in bezug auf den umfassenden Lebenszusammenhang zu entscheiden.

5.1.3 FREIHEIT IN ERKENNTNISTHEORETISCHER HINSICHT

Stellt man die erkenntnistheoretische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit kausal-analytischen Denkens, so läßt sich zeigen, daß ohne die Annahme eines Bewußtseins, dessen Inhalte sich nicht ausschließlich kausal-deterministisch aus empirisch Gegebenem ableiten lassen, und das insofern als freies Bewußtsein bezeichnet werden kann, weder Erkenntnis zureichend erklärt, noch der Anspruch auf Wahrheit oder Gültigkeit einer Aussage erhoben werden kann. Es geht im folgenden um die Frage, wie die Konstituierung von Erkenntnis überhaupt gedacht werden kann. Diese konstitutionstheoretische Frage hat das Ziel, die notwendigen Bedingungen für jedwelchen Erkenntnisprozeß aufzuzeigen.

Der Begriff der Erkenntnis setzt eine Relation zwischen dem Zu-Erkennenden und dem Erkennenden, eine Relation von Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt voraus. Bei der Differenzierung von Erkenntnisobjekt und -subjekt liegt eine begriffslogische Implikation vor: Der Begriff des Erkenntnisobjekts impliziert den des Erkenntnissubjekts, d. h., es gibt ein Objekt nur für ein Subjekt. Die begriffslogische Implikation schließt die Vorstellung einer erkenntnismäßigen Beziehung zwischen zwei Objekten aus, besagt aber nicht, daß Erkenntnis aus der Annahme eines Erkenntnissubjekts allein gedacht werden kann. Aus dieser fundamentalen Relation zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt sind grundsätzlich drei Annahmen hinsichtlich der Konstituierung von Erkenntnis möglich.

Die erste Annahme, die man empiristisch-deterministisch nennen könnte, will den Erkenntnisprozeß als ausschließlich kausale Determination des Erkenntnissubjekts durch das jeweilige Erkenntnisobjekt erklären. Dazu wird das Erkenntnissubjekt - das erkenntnistheoretisch gesprochen, zum

Objekt des Erkenntnisobjekts wird -, als tabula rasa vorgestellt, die ausschließlich vom Erkenntnisobjekt her beschrieben wird. Die Erkenntniskonstituierung soll gemäß dieser empiristisch-deterministischen Annahme von einer bereits strukturiert vorgegebenen Objektwelt aus erfolgen, die allein das erkennende Bewußtsein entsprechend ihrer Struktur formt.

Die zweite Annahme, die man subjektiv-idealistisch nennen könnte, kehrt die Relation zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt genau um, indem sie von der absoluten Vorrangstellung des erkennenden Bewußtseins im Erkenntnisprozeß ausgeht. Nach der subjektiv-idealistischen Annahme wird dem Objekt (der Erkenntnis) jegliche Eigenständigkeit abgesprochen. Es ist dann bloß eine Setzung des erkennenden Bewußtseins, des Erkenntnissubjekts. FICHTE hat unter dem Begriff der "absoluten Subjektivität" diese Position entwickelt und zugleich deren Problematik für die Erklärung der Konstituierung von Erkenntnis aufgewiesen (vgl. FICHTE, 1979, S. 35 - 84).

Da im folgenden die erkenntnistheoretische Erklärungstüchtigkeit der empiristisch-deterministischen Annahme untersucht und dabei keine subjektiv-idealistische Position in Anspruch genommen werden soll, braucht die Haltbarkeit dieser Position hier nicht diskutiert zu werden.

Die dritte Annahme kann man in Anschluß an KANT als die transzendente Position bezeichnen. Da sie aus der folgenden Kritik an der empiristisch-deterministischen Position deutlich werden wird, braucht sie hier nicht gesondert dargestellt werden.

KANT anerkennt einerseits eine gewisse Eigenständigkeit der Objekte der Erkenntnis, wenn er in der Einleitung zur

Kritik der reinen Vernunft feststellt: "Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren ... Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an." (KrV, B 1) Jede gegenständliche Erkenntnis, jede Wahrnehmung setzt in diesem Sinne die Affektion des erkennenden Bewußtseins durch den Gegenstand voraus. Damit jedoch ein Etwas als dieses Etwas erkannt oder wahrgenommen werden kann, sind andererseits Begriffe vonnöten, die eine Gegenstandsidentifizierung überhaupt erst möglich machen.

Nach KANT verweist die Annahme von Allgemeinbegriffen (wie z. B. Qualität, Quantität, Kausalität) auf jenen Bestandteil im Erkenntnisprozeß, den das Erkenntnissubjekt leistet. Empirische Erkenntnis besteht nach KANT darin, daß sinnliche Vorgegebenheiten, bloße Sinnesempfindungen durch eine Verstandeshandlung unter apriorische Begriffe gebracht werden. Diese Allgemeinbegriffe lassen sich nach KANT nicht empirisch von den Sinnesdaten ableiten, da sie immer schon an die "erste Erfahrung" einer Sinnesempfindung angelegt werden müssen (vgl. KUHLENKAMPFF, 1973, S. 403). Das Allgemeine, das zur Klassifizierung im Sinne "eines Falls von ..." bzw. zur Qualifizierung von Sinnesdaten vorausgesetzt ist, kann deshalb nicht als eine sukzessive Anhäufung von zunächst unbegriffenen Sinnesdaten aufgefaßt werden. Insofern sind die Allgemeinbegriffe eine apriorische Bedingung jeder empirischen Erkenntnis. Sie haften nicht den Dingen, den Erkenntnisobjekten an, sondern stellen eine Leistung des Erkenntnissubjekts dar. Insoweit erfährt eine empiristisch-deterministische Verabsolutierung des Erkenntnisobjekts eine erste Relativierung.

Sieht man von der begrifflichen Strukturierung der gegebenen Sinnesdaten ab, die als erster Hinweis auf die Eigenständigkeit des Erkenntnissubjekts gegenüber dem Erkenntnisobjekt verstanden werden kann, so gibt KANT ein noch fundamentaleres Argument für die Notwendigkeit der Annahme einer Aktivität des Erkenntnissubjekts im Erkenntnisprozeß. Zur Erklärung von Erkenntnis reicht es nämlich nicht aus, nur eine Vielfalt an begriffenen Sinnesdaten zu behaupten, ohne vorauszusetzen, daß diese Daten in irgendeiner Weise geordnet bzw. in Verbindung gebracht worden sind. Würde diese Verbindung fehlen, so gäbe es keine Erkenntnis, sondern nur eine unverbundene Anhäufung von Sinnesdaten wie z. B. "hier jetzt rot". Da es sich im Erkenntnisprozeß also niemals allein um irgendwelche Sinnesdaten, sondern jeweils um "meine Vorstellungen", um die Vorstellungen eines bestimmten Erkenntnissubjekts handelt, verweist die geforderte Verbindung der vielfältigen Sinnesdaten auf eine genuine Leistung des Erkenntnissubjekts, die KANT unter dem Begriff der Synthesis faßt (vgl. KrV, B 129). "Synthesis" besagt nach KANT, "daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekt selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist" (KrV, B 130). Damit aber eine solche synthetische Verbindung überhaupt gedacht werden kann, muß eine kontinuierliche Einheit, eine Ich-Identität des Erkenntnissubjekts vorausgesetzt werden, die KANT als die "transzendente Einheit der Apperzeption" bezeichnet: "Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Synthesis derselben, noch den der Einheit derselben bei sich." (KrV, B 130 f.) Diese ursprüngliche Einheit des Erkenntnissubjekts, die erst die Verbindung der vielfältigen Sinnesdaten und damit Erkenntnis logisch möglich macht, ist aus transzendentaler Position das Argument

für die Notwendigkeit der Annahme eines Erkenntnissubjekts überhaupt. Will eine empiristisch-deterministische Position das Phänomen der menschlichen Erkenntnis nicht als Epiphänomen kausal determinierter Prozesse abtun, so muß sie ihre Annahme des ausschließlich durch das Erkenntnisobjekt determinierten Erkenntnissubjekts revidieren. Eine Konsequenz dieser Revision ist, daß die notwendig anzunehmende Distanz zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt, die erst eine erkenntnismäßige Relation zwischen Subjekt und Objekt zu denken erlaubt, als ein Beleg für die - in diesem Sinne - Freiheit des Erkenntnissubjekts von der Determination durch das Erkenntnisobjekt zu werten ist.

Diese erkenntnistheoretisch-transzendentalen Überlegungen könnten zunächst aus der Perspektive des kausal-analytischen Denkens, wie es z. B. durch den Behaviorismus SKINNERS repräsentiert wird, der allerdings zur oben erwähnten 'Lösung' der Epiphänomenalität von Erkenntnis greift, als unwissenschaftliche Spekulation abgelehnt werden. Sie erweisen jedoch ihre Relevanz dadurch, daß sie die impliziten und die expliziten Ansprüche kausal-analytischen Denkens in ihrer Fragwürdigkeit und in ihrer Selbstwidersprüchlichkeit deutlich machen können. Implizit erhebt nämlich das kausal-analytische Denken einen Wahrheitsanspruch, der im Falle SKINNERS ein totaler ist. Der implizite Wahrheitsanspruch SKINNERS besteht zum einen in der These der durchgängig kausal determinierten Welt (einschließlich des Menschen und seines Handelns) und zum anderen in der Bewertung der kausal-analytischen Methode als der einzig wahrheitsfördernden Methode (vgl. 2.). Explizit wird dieser Anspruch dann, wenn jegliche Vorstellung, die den Menschen als freies Wesen auffaßt und die neben der kausal-analytischen Methode auch andere Weisen der Erkenntnisgewinnung gelten läßt, als unwissenschaftlich abgelehnt und die Vorstellung menschlicher Freiheit als Irrtum oder Täuschung bezeichnet wird.

Stellt man an SKINNER als einem dezidierten Vertreter dieser Ansprüche die Frage, ob sich unter seinen deterministischen Annahmen überhaupt so etwas wie "Wahrheit" oder wie "Irrtum" denken lasse, so muß er eine befriedigende Antwort schuldig bleiben. Es läßt sich nämlich zeigen, daß das kausal-analytische Denken, auf sich selbst angewandt, weder seinen eigenen impliziten Wahrheitsanspruch rechtfertigen noch verständlich machen kann, wie seine explizite Behauptung des Irrtums anderer Ansätze begründet werden soll.

Versucht man "Wahrheit" kausal-analytisch, d. h. in den Begriffen von Ursache und Wirkung zu denken, so wird Wahrheitserkenntnis, auf die ja gerade auch die kausal-analytischen Wissenschaften abzielen, nicht mehr begründbar. Von der Wahrheit einer Aussage zu reden hat nur dann Sinn, wenn Gründe und Gegengründe für eine Argumentation zur Verfügung stehen. Damit Wahrheit überhaupt zum Problem, damit überhaupt ein Wahrheitsanspruch erhoben werden kann, muß Unwahrheit möglich sein, denn andernfalls gäbe es überhaupt nur eine Art von Aussagen, die eine Unterscheidung von wahr und unwahr apriori ausschließen würde. Logische Bedingung für die sinnvolle Rede von Wahrheit ist einerseits die Möglichkeit von Unwahrheit, d. h. unwahren bzw. konkurrierenden Aussagen, und andererseits ein Unterscheidungskriterium zwischen wahr und unwahr. Bereits letzteres ist für das kausal-analytische Denken ein unlösbares Problem. Sein Wahrheitskriterium ist das sogenannte "empiristische Sinnkriterium". Wenn gleich auch dieses Kriterium zahlreiche Abwandlungen erfahren hat, läßt es sich dennoch auf folgende, von STEGMÜLLER vorgeschlagene Formel bringen: "Dafür, daß eine synthetische Aussage als empirisch sinnvoll bezeichnet werden darf, ist notwendig und hinreichend, daß diese Aussage Bestandteil einer empirischen Sprache ist, also einer nach präzisen Syntaxregeln aufgebauten Sprache, deren sämtliche Aussagen bestätigungsfähig sind." (STEGMÜLLER, 1969, S. 410) Auch ohne

eine detaillierte Diskussion des Inhalts dieses Kriteriums (wie sie z. B. nötig wäre, um zu klären, was "bestätigungsfähig" bedeutet) wird die prinzipielle Problematik des empiristischen Sinnkriteriums deutlich: Es kann, auf sich selbst angewandt, sich selbst nicht begründen, d. h. es steht im Widerspruch zu seinen eigenen Forderungen an wissenschaftliche Aussagen. Das empiristische Sinnkriterium, das eine Abgrenzung von wissenschaftlich zu nennenden Aussagen von sogenannten metaphysischen Aussagen ermöglichen soll, ist seinerseits nur metaphysisch, nicht wissenschaftlich - im kausal-analytischen Sinne - begründbar. Diese indirekte Metaphysik wird auch bei STEGMÜLLER deutlich, wenn dieser feststellt, daß die Annahme des empiristischen Sinnkriteriums "eine Sache des Beschlusses und selbst nicht weiter logisch zu begründen" ist (STEGMÜLLER, 1969, S. 425).

Die erkenntnistheoretisch fundamentalere Frage ist jedoch, ob unter der Annahme universaler kausaler Determination überhaupt Unwahrheit denkbar ist. Wenn Erkenntnis immer schon durchgängig kausal vom Objekt der Erkenntnis determiniert wäre, gäbe es notwendig nur eine bestimmte Erkenntnis in bezug auf ein bestimmtes Objekt, und diese Erkenntnis wäre dann immer schon wahr. Selbst wenn es, aufgrund von Differenzen bei der kausalen Determination (z. B. durch individuell variierende Empfindlichkeiten) zu konkurrierenden Erkenntnissen bezüglich des gleichen Objekts kommen sollte, wären diese Erkenntnisse nicht auf Wahrheit hin beurteilbar, da sie jeweils als nicht transzendierbare und deshalb unvermittelbare Fakten bloß nebeneinander stehen könnten. In beiden Fällen ist jedenfalls die Möglichkeit von Unwahrheit und damit auch die Möglichkeit, sinnvoll von Wahrheit reden zu können, ausgeschlossen.

Unter der Annahme durchgängiger kausaler Determination ist aber genausowenig Täuschung bzw. Irrtum zu erklären. Der Be-

griff Irrtum impliziert, daß der Irrende seinen Irrtum als einen Irrtum einsehen kann. Ein eingesehener Irrtum hat z. B. im Fall eines irrigen Urteils folgende formale Gestalt: Es ist vorausgesetzt, daß einem Gegenstand A das Urteil a2 und nicht zugleich das Urteil a1 zukommt. Ein Urteilender spricht dem Gegenstand A das Urteil a1 zum Zeitpunkt t1 zu; zu einem späteren Zeitpunkt t2 ändert er wegen bestimmter Gründe sein Urteil a1 und spricht dem Gegenstand A das richtige Urteil a2 zu. Zugleich erkennt er, da sich Urteil a1 und Urteil a2 gemäß Voraussetzung als für A zugleich zutreffend ausschließen, Urteil a1 als Irrtum.

Ein Irrtum hat demgemäß zwei logische Bedingungen: Die Zutreffendheit und Richtigkeit eines Urteils, einer Aussage als formaler Gegensatz zum Irrtum und die (Ich-)Identität des Sich-Irrrenden. Die Ich-Identität, die vorher mit KANT als die transzendente Einheit der Apperzeption bestimmt wurde, ist die logische Voraussetzung dafür, daß beide Urteile a1 und a2 nicht nur als bloß zeitliche Sukzession von Daten aufgefaßt, sondern überhaupt miteinander verglichen werden können. Erst aufgrund dieses Vergleichs läßt sich ein möglicher Irrtum feststellen bzw. einsehen. Da aber - wie oben gezeigt - die empiristisch-deterministische Konzeption, die zweifellos dem kausal-analytischen Denken SKINNERS zugrunde liegt, keinen Raum für die Annahme einer Ich-Identität läßt, ist zu folgern, daß sie deshalb auch nicht erklären kann, wie unter ihren Voraussetzungen ein Irrtum, wie z. B. die nach SKINNER irrige Vorstellung eines frei handelnden Menschen, möglich ist.

Die erkenntnistheoretisch-transzendente Kritik am kausal-analytischen Denken läßt sich ebenfalls am Beispiel der Einsicht in Gesetzmäßigkeiten z. B. kausal-deterministischer Art verdeutlichen.

Gerade das Beispiel der Einsicht in Gesetzmäßigkeiten zeigt die Paradoxie, die entsteht, wenn der Prozeß der Einsichtsgewinnung selbst als kausal determiniert gedacht werden soll. Es ist dann nicht verstehbar, wie es vorkommen kann, daß man sich Einsicht erst erwerben muß und sie nicht einfach bei der Konfrontation mit dem entsprechenden Zusammenhang gleichsam als Naturereignis kausal entsteht. Die qualitative Differenz zwischen dem Zustand A, in dem eine Person einer bestimmten, für dieses Gedankenexperiment angenommenen Gesetzmäßigkeit unterliegt und nicht davon weiß, keine Einsicht darin hat, und dem Zustand B, in dem dieselbe Person um die Gesetzmäßigkeit weiß, hat S. HAMPSHIRE deutlich gemacht (vgl. HAMPSHIRE, 1978).

Unter kritischer Bezugnahme auf HEGELs Satz, daß Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit sei, zeigt HAMPSHIRE den Zusammenhang zwischen Einsicht, Freiheit, Entscheidung und Verantwortlichkeit auf. Die qualitative Differenz zwischen Zustand A und Zustand B zeigt nach HAMPSHIRE den Spielraum menschlicher Freiheit. POTHAST bemerkt dazu: "Gewinnt eine Person Einsicht in die Gesetze, denen ihr Handeln unterliegt, dann eröffnet sie sich damit mindestens die Möglichkeit, in den blinden Ablauf gesetzmäßiger Prozesse einzugreifen." (POTHAST, 1978, S. 416) Damit ist nicht gesagt, daß der Mensch durch Einsicht zur Ausnahme von Naturgesetzmäßigkeiten wird. Wohl aber vergrößert sich sein Handlungsspielraum, seine Handlungsfreiheit mit dem Grad der Einsicht in die Naturkausalitäten, denn das Wissen darum wird selbst Bestandteil der objektiven Situation. Die technische Entwicklung ist nur ein Beleg für diese Behauptung.

Der Mensch ist nach HAMPSHIRE sowohl unabhängig Handelnder als auch Beobachter seiner Handlungen. Solange er unbewußt, d. h. in Unkenntnis der Gründe, Ursachen, Wirkungen und Folgen seines Verhaltens im Zustand A agiert, unterliegt er

den Kausalitäten, hat keine Handlungsfreiheit gegenüber der Situation, kann sich nicht entscheiden und ist damit nicht verantwortlich für sein Tun. Handelt der Mensch hingegen bewußt, und das heißt für HAMPSHIRE absichtsvoll (intentional), und hat er Einsicht in die Zusammenhänge, so ist ihm sowohl Entscheidungs- und Handlungsfreiheit als auch Verantwortlichkeit zuzusprechen. Durch das Bewußtwerden der eigenen Aktivität und der situativen Umstände verändert sich die Situation radikal. Erst aufgrund dieses Wissens, dieser Einsicht ist es möglich, sich zu entscheiden und Verantwortung für sein bewußtes, absichtliches Tun zu übernehmen. "Sobald ich erkenne, was ich tue, tu ich es nicht länger unabsichtlich." (HAMPSHIRE, 1978, S. 468) Um von einer Handlung reden zu können, muß unterstellt werden, daß der Handelnde zumindest weißt, was er zu tun beabsichtigt. Liegt dieses Wissen vor, so besteht eine qualitative Differenz zwischen unbewußtem, unabsichtlichen Tun und freiem, weil bewußtem absichtsvollen Handeln. An einem alltäglichen Beispiel veranschaulicht HAMPSHIRE diese entscheidende Differenz, die gerade an Aktivitäten festzustellen ist, die sich äußerlich, aus behavioristischer Beobachtungsperspektive völlig gleichen.

Eine Person A ärgert eine andere Person B durch ein bestimmtes Verhalten. Solange der Person A dies nicht bewußt ist, hat es keinen Sinn, zu sagen, sie ärgere Person B absichtlich und sei deshalb dafür verantwortlich. Wird es aber der Person A bewußt - entweder durch sich selbst oder durch Hinweise von Person B oder dritten Personen -, so verändert sich die Situation grundlegend. Die Person A muß sich aufgrund ihres neuen Wissens entscheiden, ob sie in ihrem ärgererregenden Verhalten fortfährt oder nicht. Das Wissen, die Einsicht in die situativen Zusammenhänge ist selbst Faktor der objektiven Situation geworden und hat der Person A Entscheidungsspielraum und damit Freiheit eröffnet. Würde

die Person A nun in ihrem Verhalten fortfahren, so wäre zwar, rein äußerlich beobachtet, kein Unterschied zum unbewußten Ärgern feststellbar, aber dieses Verhalten hätte dennoch eine andere moralische Qualität, die einer behavioristischen Verhaltensanalyse nicht zugänglich ist.

Der psychoanalytische Einwand, daß unbewußte Motive und Absichten das Handeln beeinflussen können, hebt diese prinzipielle Differenz zwischen bewußtem und unbewußtem Tun nicht auf; er kann nur bedeuten, daß der Bereich der bewußten Tätigkeiten enger als zunächst angenommen ist. Zugleich stellt diese Einsicht, daß auch unbewußte Absichten das Tun beeinflussen können, eine Erweiterung der Freiheit in dem Sinne dar, daß dieses Wissen die Situation klarer zu sehen hilft, indem zusätzlich zur Frage nach den bewußten Motiven die Frage nach möglichen, zunächst unbewußten Motiven gestellt werden kann.

HAMPSHIRE erläutert die Behauptung der qualitativen Differenz, indem er zeigt, in welche Paradoxie es führen würde, wenn man diese qualitative Differenz leugnen, und stattdessen eine kausale Determination behaupten würde. Die Freiheit, die durch Einsicht und Wissen um Gesetzmäßigkeiten gewonnen wird, ist nicht adäquat kausal-deterministisch erfaßbar. So kann man sich aufgrund der fundamentalen Möglichkeit, sich selbst beobachten und beurteilen zu können, im nachhinein durch Berufung auf Unwissenheit entschuldigen, so wie man andere Personen dadurch entschuldigt. Hat man jedoch die Einsicht und das Wissen, so ist es paradox, sich unter Bezug auf diese Einsicht für seine zukünftigen Entscheidungen und Aktivitäten entschuldigen zu wollen. "Ich kann nicht guten Glaubens von mir selbst sagen, wie ich es ehrlich von einem anderen sagen könnte: "Aus den und den historischen Gründen und unter dem Einfluß dieser und jener Ursachen bin ich der Typ von Mensch geworden, der immer

versuchen wird, dies und dies zu tun statt jenes und jenes." (HAMPSHIRE, 1978, S. 479)

Das Phänomen der menschlichen Erkenntnis, das sich an Phänomenen wie Einsicht und Entscheidung konkretisiert, verweist auf Freiheit und offenbart die Begrenztheit des kausal-deterministischen Denkansatzes. W. KELLER betont jedoch zurecht, daß die aufgezeigten Einwände und Paradoxien, die sich aus der transzendentalen Frage nach der Bedingung und Geltung von Erkenntnis ergeben, dem kausal-analytischen Denken selbst fremd sind, da ihm "in seiner essentiell gegenständlichen Ausrichtung die Reflexion auf sein eigenes Wesen von vorneherein fremd ist" (KELLER, 1965, S. 55).

Der implizite Anspruch auf Wahrheit und universelle Geltung wird vom kausal-analytischen Denkansatz nicht explizit zum Thema gemacht, und die erkenntnistheoretischen Überlegungen können allein die Begrenztheit des kausal-analytischen Ansatzes aufzeigen, ihn jedoch nicht widerlegen, wenn er sich mit dieser Begrenztheit zufrieden gibt und alle Fragen, die über diese Grenzen hinausgehen, als unwissenschaftliche Spekulation ablehnt.

Aus der bisherigen einführenden Darstellung der neuzeitlichen Grundproblematik, die in der Antithetik von kausal-analytischer Wissenschaft und Freiheitsdenken besteht, ist klar geworden, daß die kausal-analytische Wissenschaft zwar durch Selbsterfahrung und durch erkenntnistheoretisch-transzendente Fragen in ihrem Anspruch auf vollständige wissenschaftliche Erklärung des Menschen erschüttert, aber nicht widerlegt worden ist. Für die weitere Klärung der anthropologischen Frage zeigen sich drei Problemfelder, die im Fortgang untersucht werden sollen.

Erstens ist zu klären, was unter "Handlung" als dem Kristallisationspunkt der Antithetik zu verstehen ist und in-

wieweit eine philosophische Tradition, die "Freiheit" ausschließlich an den Begriff der Handlung bindet, dem behavioristischen Menschenbild Vorschub leistet, indem sie "Handlung" strikt von "Verhalten" unterscheidet.

Zweitens ist es notwendig, auf Ansätze der neueren philosophischen Anthropologie einzugehen, die unter dem Anspruch stehen, den Dualismus zwischen Geistes- und Naturwissenschaften zu überwinden und dazu auf empirisches Material rekurrieren. Welchen Ort Freiheit in diesen Konzeptionen einnimmt und ob die Kluft zwischen philosophischem Freiheitsdenken und naturwissenschaftlichen, kausal-analytischen Erkenntnissen vom Menschen durch diese Ansätze zu überbrücken ist, wird zu prüfen sein.

Schließlich stellt sich als dritte Aufgabe, einen positiven Freiheitsbegriff zu entwickeln, der die vorausgehenden Untersuchungen berücksichtigt, und nicht rein negativ - wie in der bisherigen Darstellung - nur den Bereich des kausal-analytischen Denkens begrenzt.

5.2. HANDLUNG UND FREIHEIT

5.2.1 DIE LÖSUNG DER ANTINOMIE VON KAUSALITÄT UND FREIHEIT IM SINNE KANT'S

Die neuzeitliche Grundproblematik von Freiheit und Kausalität hat bei KANT eine grundlegende Lösung gefunden. Die KANTische Lösung bestimmt die Richtung des philosophischen Freiheitsdenkens bis in die Gegenwart und hat keinen geringen Anteil an dem Wissenschaftsdualismus zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen Aussagen über das menschliche Handeln und seinen Bezug zur Freiheit.

KANT löst die Antithetik zwischen Freiheit und Notwendigkeit auf, indem er zwei logisch verschiedene Bereiche (mundus sensibilis und mundus intelligibilis) annimmt. Jeder dieser Bereiche steht unter einem eigenen Gesetz: der mundus sensibilis unter dem Kausalgesetz, der mundus intelligibilis unter dem Gesetz der Freiheit. Der Mensch ist nach KANT Bürger beider Welten und hat demgemäß einen empirischen und einen intelligiblen Charakter. In seinem empirischen Charakter unterliegt der Mensch der gleichen Naturkausalität wie alle natürlich-empirischen Ereignisse. In seinem intelligiblen Charakter jedoch vermag der Mensch als moralisches Wesen frei zu handeln. Im Begriff der Handlung muß bei KANT zwischen Handlung als Erscheinung, dem empirischen Handeln und transzendentelem Handeln als freier Willensbestimmung unterschieden werden. Nur im transzendenten Handeln, in der Willensbestimmung ist der Mensch nach KANT frei; im empirischen innerweltlichen Handeln unterliegt er dem Kausalgesetz: "Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgendeiner Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Notwendigkeit; eben dieselben Handlungen aber, bloß respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen, nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frei." (PROLEGOMENA, § 53, S. 218) Damit hat KANT eine bis heute geltende Differenz im Bereich menschlichen Tuns eingeführt, die Differenz zwischen empirischem Handeln und transzendentaler Willensbestimmung, zwischen Verhalten und Handeln.

Wenn KANT von Handlung spricht, so meint er zumeist den intelligiblen Charakter des Menschen, seine freie Willensbestimmung. Das empirische Handeln gehört als kausal bedingtes Verhalten dem mundus sensibilis an und ist nach dem Kausalgesetz wissenschaftlich erklärbar: "So sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach

der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige mögliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten." (KrV, B 577/578).

KANT kann zwar durch seine dualistische Zwei-Welten-Theorie das Problem zwischen Freiheit und Determinismus logisch lösen, denn das Gesetz der Freiheit und das Kausalgesetz beeinträchtigen sich nicht gegenseitig, sind voneinander unabhängig in ihren jeweiligen Bereichen gültig, und können so ohne logischen Widerspruch je nach Standpunkt (des Handelnden oder des Beobachter des Handelns) für ein und dieselbe Handlung behauptet werden (vgl. 7.3). Die Konsequenzen dieser zunächst bestechenden Lösung sind jedoch nicht unerheblich, denn es wirft sich zugleich die Frage auf, in welchem Bezug der empirische und der intelligible Charakter des Menschen zueinander stehen.

KANT selbst betont, daß es nicht möglich ist, einzusehen, wie der freie intelligible Charakter des Menschen auf seinen empirischen, kausal bedingten Charakter Einfluß nehmen kann (vgl. KrV, B 585). Nur an einer Stelle besteht nach KANT eine Verbindung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter. KANT denkt diese Verbindung im Begriff der Kausalität durch Freiheit, die er auch als Freiheit im kosmologischen Verstande bezeichnet (vgl. KrV, B 561).

Nachdem KANT zunächst die Antinomie von Kausalität und Freiheit durch die Trennung von zwei logisch verschiedenen Ebenen gelöst (vgl. KrV, B 472 ff.) und so zwar nicht die Wirklichkeit oder die Möglichkeit von Freiheit, sondern allein die logische Verträglichkeit der Annahme von Freiheit und von Kausalität aufgezeigt hat (vgl. KrV, B 585 f.), scheint

es ihm dennoch unumgänglich zu sein, die dualistische Trennung von empirischer und intelligibler Ebene an einer Stelle einseitig durchgängig zu machen. Neben der empirischen Ursache-Wirkungs-Verknüpfung postuliert KANT deshalb auf der intelligiblen Ebene eine zweite Art von Kausalität, die Kausalität durch Freiheit. Deren Eigentümlichkeit ist es, daß sie aufgrund ihrer Zeitunabhängigkeit im Sinne einer absoluten Spontaneität, d. h. ohne vorausliegende Bedingungen oder Ursachen, eine Reihe von selbst anfangen kann (vgl. KrV, B 562). Dieser intelligiblen Ursache einer Handlung, die KANT als "Grund" bezeichnet (vgl. KU, B, LV), kommt als zweite Eigentümlichkeit zu, daß sie selbst zwar empirisch nicht zu fassen ist, "ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird" (KrV, B 565). Jede menschliche Handlung ist folglich zweifach determiniert: In ihrem empirischen Charakter ist sie - wie alle anderen Erscheinungen auch - durchgängig kausal determiniert; in ihrem intelligiblen Charakter ist sie durch jene zweite Art von Kausalität bestimmt, denn sie steht zugleich in einem Bezug zum Sollen und unterscheidet sich so prinzipiell von anderen Naturerscheinungen: "Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt." (KrV, B 575) Die Gewißheit unserer praktischen Vernunft, die apriori um das moralische Gesetz weiß und so Freiheit im praktischen Verstande beweist (vgl. KpV, A 5), ist also auch der Grund für die Annahme der Freiheit im kosmologischen Verstande.

Wenn KANT auch betont, daß die Kausalität durch Freiheit für uns schlechthin unerkennbar ist (KrV, B 585), so weist er dennoch auf Handlungen hin, die nahelegen, "daß die Ideen der Vernunft wirkliche Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben ..." (KrV, B 578). Die Tatsache, daß wir einem Menschen auch bei widrigsten empirischen Umständen unterstellen, daß er auch

anders handeln hätte können und ihm insofern Schuld zusprechen, führt KANT als empirischen Hinweis für die Berechtigung der Annahme einer von empirischen Bedingungen unabhängigen Vernunft an (vgl. KrV, B 583).

KANTS Annahme, daß die Kausalität durch Freiheit, die auf der raum- und zeitlosen, intelligiblen Ebene zu denken ist, Wirkungen auf die raum- und zeitlich bedingte, empirische Ebene zeitigt, ist mindestens in dreifacher Hinsicht problematisch.

Erstens scheint KANTS Begriff der Kausalität durch Freiheit eine paradoxe Behauptung zu sein; es wird damit ein Postulat über etwas prinzipiell Unerkennbares aufgestellt. In eine ähnliche Paradoxie führt KANTS analoge Behauptung, daß Zweckmäßigkeit und Mechanismus der Natur auf der unerkennbaren, intelligiblen Ebene eine Einheit bilden (vgl. KU, B 358/359), die an späterer Stelle noch zu diskutieren ist (vgl. 9).

Zweitens ist zu fragen, wie ein außerräumliches und außerzeitliches Prinzip (Freiheit) überhaupt auf ein raum-zeitlich Bedingtes (Natur) Einfluß haben kann. Die Annahme einer, für uns ebenfalls unerkennbaren, Einheit beider Prinzipien, die KANT in der Kritik der Urteilskraft anspricht (vgl. KU, B XXI), scheint die Probleme nicht zu verringern. Sollte diese Frage aber auch zufriedenstellend geklärt werden können, so ist schließlich drittens zu fragen, warum die Verbindung von Freiheit und Natur nur einseitig verlaufen soll, d. h. wie KANT postulieren kann, daß die Freiheit zwar von Einfluß auf die Natur, nicht aber umgekehrt die Natur von Einfluß auf die Freiheit sein kann (vgl. KU, BLV). Damit ist der fundamentale Problemgehalt der dualistischen Lösung KANTS angezeigt. Der Mensch wird in zwei Wesensheiten aufgespalten, und es ist nicht ohne problematische Zusatzannah-

men auszumachen, wie die zwei voneinander völlig verschiedenen Prinzipien, Freiheit und Naturdetermination, im menschlichen Tun zusammenkommen. Die, für unseren Zusammenhang entscheidende Konsequenz ist, daß das menschliche Tun in zwei unvereinbare Klassen eingeteilt wird: in freies, sittliches Handeln und in kausal bedingtes, empirisches Verhalten. Gegen diese dualistische Aufspaltung des menschlichen Handelns lassen sich mehrere Kritikpunkte anführen, die die Aufgabe nahelegen, die anthropologisch unhaltbare Aufspaltung des Menschen und seines Handelns, das Verhältnis von empirischem und intelligiblem Charakter, und damit das Verhältnis von Verhalten und Handlung philosophisch neu zu reflektieren. Es sind mindestens drei Kritikpunkte an der dualistischen Konzeption, die diese erneute Reflexion nahelegen.

Erstens ist der Wissenschaftsdualismus, der, bei DESCARTES grundgelegt, von KANT fortgeführt und bis in das philosophische Denken der Gegenwart hineinreichend, dann unhaltbar, wenn man den Menschen als Einheit begreifen möchte. In diesem Fall ist es nicht tragbar, sein Tun und Lassen unter zwei völlig verschiedenen Perspektiven, einmal als freie Handlung und aus der anderen Sicht als kausal determiniertes Verhalten, zu betrachten. Eine auf die Einheit des Menschen zielende Interpretation darf sich nicht mit der Differenz von "Handlung" und "Verhalten" begnügen, wobei das Verhalten, als philosophisch irrelevant, ohne Bedenken den kausal-analytischen, empirischen Wissenschaften überlassen werden kann. Vielmehr scheint es gefordert, das Verhältnis von "Verhalten" und "Handlung" philosophisch neu zu durchdenken, was letztlich darauf hinausläuft, daß der Verhaltensbegriff einer philosophischen Reflexion unterzogen werden muß. D. BÖHLER hat die Notwendigkeit einer neuen Reflexion des Verhältnisses von "Handlung" und "Verhalten" unterstrichen, wenn er feststellt: "Wenn es zutrifft, daß

sich weder das Zustandekommen (die Konstitution) noch der Vollzug einer Handlung anders als mit - unterstellten oder verwendeten - Ausdrücken des Sich-Verhaltens sprachlich bezeichnen lassen, dann müssen wir zugeben, daß 'Handlung' weder schlechthin der Grundbegriff einer praktischen Philosophie noch hinlängliches Bezugssystem von Handlungstheorien sein kann, wohl aber 'Sich-Verhalten'. Wir müssen auch zugestehen, daß eine Philosophie der 'Handlung' nur im Kontext einer Philosophie des 'Sich-Verhaltens', einer philosophischen Anthropologie, begriffslogisch, korrekt entwickelt werden kann." (BÖHLER, D., 1978, S. 181) Ein Versuch einer Philosophie des 'Sich-Verhaltens' wird in doppelter Abhebung gegen den kausal-analytischen Verhaltensbegriff SKINNERS und gegen eine dualistische Konzeption, die sich wesentlich auf freie Willensbestimmung thematisch bezieht, im nächsten Kapitel unternommen werden (vgl. C).

Zweitens wird durch einen Handlungsbegriff, der unter "Handlung" nur die freie Willensbestimmung versteht, von jeglichem lebensweltlichen Handlungskontext abstrahiert. Eine solche Abstraktion übersieht aber gerade die vitale Sphäre des Menschen, aufgrund derer - und nicht aufgrundeiner Abhebung davon - so etwas wie freie Willensbestimmung erst möglich ist. Soll das innerweltliche Tun und Lassen des Menschen in bezug zu seiner Freiheit gebracht werden, so geht es nicht an, Freiheit allein negativ auf diese empirisch-sinnlichen Vorgegebenheiten zu beziehen. Menschliche Handlungen, die z. B. der Gegenstand juristischer Beurteilung sind, zeichnen sich gerade dadurch aus, daß sie im Rahmen eines Lebenszusammenhanges stehen, der primär durch empirisch-sinnliche, vital bedeutsame Bedingungen gekennzeichnet ist. Erst unter Rückbezug auf den vitalen Handlungskontext werden Handlungen verstehbar und damit beurteilbar. Ein Handlungsbegriff, der diese empirischen Bestimmungen nicht beinhaltet, kann nur den Anspruch erheben, ein nicht-

weltliches, ein rein transzendentes Vernunftthandeln zu begreifen, das in keinen Bezug zum innerweltlichen, empirischen Handeln gebracht werden kann. Dieser transzendente Handlungsbegriff erlaubt dann keinerlei Kritik an einem behavioristisch orientierten, kausal-analytischen Verhaltensbegriff.

Eng mit diesem zweiten Kritikpunkt verbunden ist die Kritik, die die unzureichende Klärung des Verhältnisses von Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen in einer dualistischen Auffassung deutlich macht. Die Leibgebundenheit der menschlichen Vernunft, die z. B. M. MERLEAU-PONTY (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976) und B. WALDENFELS (vgl. WALDENFELS, 1980) betonen, wird in einer dualistischen Auffassung von "Handlung" und "Verhalten" völlig übersehen. Der Leib hat nur untergeordnete, funktionelle Funktion gegenüber einer transempirischen Willensbestimmung aus Vernunft und Freiheit. Das Leib-Seele-Problem, das daraus resultiert, daß nicht zu klären ist, wie ein freier, transempirischer Wille ein empirisches Körperereignis hervorrufen kann, ist aus einer dualistischen Perspektive überhaupt nicht zu klären. Ohne an dieser Stelle das Verhältnis von Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen, das sich in seinem Verhalten ausdrückt, genauer zu analysieren, bleibt der rein negative Bezug eines transzendentalen Handlungsbegriffs zum empirischen Dasein des Menschen zu konstatieren (vgl. dazu 8.). Diese rein negative Beziehung kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Frage, wann Vernunft als Bedingung für freies, transzendentes Handeln genetisch beim Menschen anzusetzen ist, aus transzendentaler Position irrelevant für den Handlungsbegriff ist. Empirisch orientierte Ansätze (z. B. v. PIAGET), die nach Belegen für die Vernunftentwicklung in der menschlichen Genese suchen, sind, obwohl sie von entscheidender Bedeutung für die innerweltliche Beurteilung von Handlungen sind, dem transzendentalen Handlungsbegriff *ex definitio* fremd.

Es scheint seit KANT eine philosophische Selbstverständlichkeit geworden zu sein, Verhalten und Handeln des Menschen zu trennen, ohne einen Bezug zwischen ihnen herzustellen. Begnügt man sich mit dieser Differenz, so leistet man damit einer behavioristischen Verhaltensanalyse, wie sie etwa SKINNER vertritt, Vorschub. Die KANTische Auffassung vom kausal determinierten, empirischen Handeln, d. h. dem Verhalten, scheint geradezu die Legitimation für SKINNER zu sein, der es ja unternimmt, das menschliche Verhalten aufgrund kausal wirkender Verhaltensgesetze vollständig vorzusagen. SKINNER unterscheidet sich in bezug auf die Auffassung vom Verhalten des Menschen keineswegs von KANT, da beide im menschlichen Verhalten nur die von Bedingungen abhängige Variable sehen. Wenn KANT darüber hinaus im intelligiblen Bereich, und nur da, transzendente Freiheit postuliert, erscheint diese Idee aus der Perspektive SKINNERS als wissenschaftlich irrelevant, da - abgesehen von der sehr problematischen Verbindung, die KANT im Begriff der Kausalität durch Freiheit denkt, - keine Beziehung zwischen den zwei Bereichen angegeben werden kann, die an der kausalen Determination des Verhaltens etwas ändern könnte. Zwischen Verhalten als empirischem Handeln und Freiheit besteht nach KANT keinerlei einsehbare Beziehung, und das empirische Verhalten unterscheidet sich demgemäß strikt vom intelligiblen Handeln.

Damit ist der Weg für einen entsprechenden Wissenschaftsdualismus bereitet, der bis heute nicht überwunden ist. Entweder untersucht man mit den Mitteln der kausalen Analyse den Menschen und sein Handeln auf der empirischen Ebene, oder man unternimmt eine Deutung des Menschen und seines Handelns auf einer transempirischen Ebene, auf der Vernunft und Freiheit angenommen werden. Entweder wird das menschliche Handeln gemäß dem universalen Kausalgesetz auf Ursachen zurückgeführt - oder man führt menschliches Handeln

auf Gründe zurück. Der Untersuchungsgegenstand der empirischen Wissenschaften ist das kausal determinierte Verhalten. Der Untersuchungsgegenstand der nicht-empirischen Wissenschaft dagegen ist das freie menschliche Handeln. Beide Perspektiven stehen so unvermittelt neben- und gegeneinander wie der empirische und der intelligible Charakter des Menschen bei KANT. Freiheit ist unter dieser dualistischen Prämisse kein Ereignis in der empirischen Welt, und eine Wissenschaft wie der Behaviorismus SKINNERS könnte sich auf KANT berufen, wenn sie den Anspruch erhebt, das menschliche Verhalten ausschließlich und vollständig in kausalen Kategorien beschreiben zu können. Gibt man von seiten der Philosophie diesem Anspruch statt, indem man sich ausschließlich auf eine transempirische Ebene bezieht, für die allein Freiheit angenommen werden soll, so ist es nicht verwunderlich, daß von seiten der kausal-analytischen, empirischen Wissenschaften eine derartige philosophische Freiheitstheorie als epiphänomenale Spekulation abgewiesen wird.

Im folgenden sei durch zwei Beispiele belegt, daß die unvermittelbare Differenz zwischen Verhalten und Handeln in der Philosophie bis heute aufrechterhalten wird.

O. SCHWEMMER unterscheidet explizit zwischen bloßem Verhalten und Handlung. Das Verhalten definiert SCHWEMMER als "individuell erlernte Regung" und trennt es strikt von der Handlung ab, die er als "argumentationszugängliches Verhalten" bestimmt (SCHWEMMER, 1978, S. 542). Geleitet von der Absicht zu klären, wozu man Handlungen überhaupt deuten soll, geht SCHWEMMER davon aus, daß Probleme nur über Argumentation zu lösen sind. Das Ergebnis der Argumentation ist, daß eine neue Situation geschaffen wird, daß gehandelt wird. Gemäß dieser Voraussetzung offenbart sich ein Doppelcharakter des Handlungsbegriffes. Eine Handlung ist einerseits ein verursachender Eingriff in Naturgeschehnisse, der naturwissenschaftlich darstellbar ist.

Nach diesem Kriterium lassen sich Handlung und Verhalten jedoch nicht unterscheiden. Erst wenn man zusätzlich einen anderen Aspekt der Handlung berücksichtigt, läßt sich die Trennung bewerkstelligen. Nach SCHWEMMER besteht der Doppelcharakter des Handlungsbegriffes darin, daß neben dem naturwissenschaftlich beobachtbaren und beschreibbaren Eingriff Handlungen als redegelitetes Verhalten zugleich argumentations- und aufforderungszugänglich sind. Die Argumentationszugänglichkeit, die die Unterscheidung von Verhalten und Handlung erlaubt, definiert SCHWEMMER so: "Eine Handlung ist argumentationszugänglich dann, wenn sie auf einen Zweck, zu dem sie als ein Mittel gedeutet wird, bezogen werden kann." (SCHWEMMER, 1978, S. 549) Damit sich Handlungen rational rekonstruieren lassen, müssen sie als auf einen Grund bezogen gedacht werden. Die Begründung erfolgt nach SCHWEMMER immer unter Bezugnahme auf einen Zweck. Soll Handlungsdeutung eine sinnvolle Aufgabe sein, so müssen nach SCHWEMMER zwei methodische Prämissen als erfüllt gedacht sein. Die erste Prämisse ist, daß Personen zweckrational handeln, d. h. daß Personen bei feststehenden Zwecken nach den rationellsten Mitteln suchen, um diese Zwecke zu erreichen. Die zweite Prämisse ist die Sinnrationalität des persönlichen Maximensystems. Unter Handlungsmaxime versteht SCHWEMMER, daß in gleichen Situationen regelmäßig gleiche Zwecke von einer Person gewählt werden. In einer Lebenssituation können mehrere Handlungsmaximen miteinander kollidieren. Der entstehende Konflikt ist dadurch regelbar, daß eine Maximenhierarchie angenommen wird, die den Sinngehalt einer Person ausmacht, und aus der Zwecke für die entsprechende Situation rational abgeleitet werden können. Gemäß der Forderung nach Zweckrationalität läßt sich aus Situation und persönlichem Maximensystem eine Handlung rational ableiten. Wenngleich SCHWEMMER ausdrücklich betont, daß diese beiden Prämissen nicht empirischer, sondern methodischer Art sind, zeigt sich dennoch die starke

Affinität zum KANTischen Dualismus zwischen empirischem und intelligiblem Charakter. Verhalten als bloßes naturwissenschaftlich erfaßbares Ereignis ist für die philosophische Reflexion menschlichen Tuns irrelevant und kann deshalb den Einzelwissenschaften als Gegenstand überlassen werden. Handlungen jedoch, die aufgrund ihrer Argumentationszugänglichkeit lehr- und lernbar sind, sind wesentlich durch ihre Sinnrationalität bestimmt. SCHWEMMER bezieht diese Sinnrationalität zwar nicht explizit auf Freiheit, aber implizit setzt er Freiheit im Aufbau des persönlichen Maximensystems und in der Argumentation über diese Maximen voraus, da ohne die Annahme von Freiheit jegliche Argumentation leerlaufen würde. Die Lehr- und Lernbarkeit von Handlungen würde in diesem Fall nicht mehr auf Argumentation beruhen, sondern nur mehr behavioristischer Dressurakt sein. Nur der Bereich des freien Handelns scheint als Thema für die philosophische Reflexion tauglich, und es bereitet scheinbar kein Problem, die dem Menschen wesentliche Fähigkeit, frei und vernünftig handeln zu können, strikt gegen bloßes empirisches Verhalten abzugrenzen. ¹⁷

Die analoge Verknüpfung von Freiheit, Vernunft und Handlung, die sich durch diese Verknüpftheit von Verhalten abgrenzt, zeigt sich am Begriff der rationalen Entscheidung, wie ihn W. SCHULZ (SCHULZ, 1976, S. 651 ff.) als Indiz für menschliche Freiheit bestimmt. Frei sein heißt für W. SCHULZ, rational entscheiden können. Die rationale Entscheidung, die als Grundlage für die Herstellung und Gestaltung des sozialen Zusammenlebens dienen sollte, besteht nach W. SCHULZ darin, daß der Mensch offen ist für jene Handlungsalternativen, die eine rationalere Erreichung bejahter Zwecke erlauben. Frei ist nach W. SCHULZ derjenige, der sich in seinem Handeln, in seinen Entscheidungen von rationalen Vorstellungen leiten läßt. Nicht-rationale Einwirkungen auf das Handeln sind damit per definitionem aus-

geschlossen, denn wenn "der Mensch die gesellschaftliche Entwicklung meistern will, darf er sich nicht mehr durch Gefühle leiten lassen". (SCHULZ, 1976, S. 652) Der lineare Bezug zwischen "Freiheit", "Rationalität" bzw. "Vernunft" und "Handlung" wird noch deutlicher, wenn SCHULZ feststellt: "Freiheit bedeutet, so fassen wir zusammen, nicht festgelegt sein ... man muß "handeln können". "Handeln können" besagt aber die Fähigkeit haben, pragmatisch planbare Inhalte zu beurteilen und zwischen ihnen zu entscheiden ... Deswegen ist der einzelne auf den Plan gerufen, "sich rational, d. h. in bewußter Abwägung von Alternativen zu verhalten". (SCHULZ, 1976, S. 653)

Mit D. FØLLESDAL bleibt jedoch zu fragen, ob eine solche "normative Entscheidungstheorie" nicht auf einer unzulänglichen Reduktion auf das rein rationale Wesen des Menschen beruht, gegenüber der eine "empirische Entscheidungstheorie" entwickelt werden müßte, die den Menschen als ein Wesen begreift, das zugleich leiblich, emotional und rational ist (vgl. FØLLESDAL, 1979, S. 440). Da eine derartige "empirische Entscheidungstheorie" einen, von SCHULZ und SCHWEMMER differierenden Verhaltens- bzw. Handlungsbegriff voraussetzt, kann der mit dieser Frage angesprochene Problemzusammenhang erst später diskutiert werden (vgl. 8. und 9.).

Der exemplarische Bezug auf D. SCHWEMMER und W. SCHULZ sollte hier nur die These belegen, daß man sich in der Philosophie bis heute am KANTischen Paradigma der Lösung des Grundproblems von Freiheit und Determinismus orientiert. Die dabei immer wieder auftauchende Differenzierung zwischen Grund und Ursache bedarf einer weiteren Klärung.

5.2.2. DIE DIFFERENZ VON GRUND UND URSACHE

Vorab muß erwähnt werden, daß die Differenz zwischen Grund und Ursache aufs engste mit der Klärung des Handlungsbegriffs verbunden ist. Da aber auch der Handlungsbegriff nicht ohne die Differenz von Grund und Ursache zureichend geklärt werden kann, muß zunächst von einem vorgängigen Verständnis dessen, was eine Handlung ist, ausgegangen werden, um nachher auf der Basis dieser Differenzierung zwischen Grund und Ursache das vorgängige Verständnis von Handlung näher klären zu können.

Die Unterscheidung zwischen Grund und Ursache, die in der alltäglichen Rede kaum angetroffen wird, geht nach U. POT-HAST auf DESCARTES' fundamentale Unterscheidung von res extensa und res cogitans zurück (vgl. POTHAUST, 1978, S. 25). Nach DESCARTES besteht im Bereich der res extensa, der gegenständlichen Welt, ein kausal-mechanisches Ursache-Wirkungsverhältnis, während im Bereich der res cogitans, in der Welt des Bewußtseins rationale Gründe zur Rechtfertigung von Handlungen angenommen werden müssen. KANT hat diese Konzeption für seine Zwei-Welten-Theorie übernommen, indem er im mundus sensibilis wie DESCARTES die uneingeschränkte Geltung des Kausalgesetzes behauptet hat, dem er im Bereich des mundus intelligibilis das Prinzip Freiheit gegenüberstellt. Seit D. HUME wird ein Grund-Folge-Verhältnis explizit von einem Ursache-Wirkungs-Verhältnis unterschieden (vgl. HUME, 1967, S. 86 und 94, vgl. auch: SCHWEMMER, 1976, S. 48). Bevor jedoch die logische Differenz dieser beiden Verhältnisse deutlich gemacht wird, sollte zuvor die dreifache Bedeutung von "Grund" klar werden.

In seiner ontologischen Bedeutung ist unter Grund diejenige Struktur zu verstehen, die ausmacht, daß ein Seiendes das ist, was es ist. Der ontologische Sinn von "Grund" basiert

auf der Annahme, daß jedes Seiende als Folge einer zugrunde liegenden Struktur anzusehen ist. In seiner logischen Bedeutung verweist "Grund" auf ein logisches Folgeverhältnis, auf einen Syllogismus praktischer oder theoretischer Art, bei dem aus Prämissen ein Folgesatz abgeleitet werden kann. Im transzendentalen Sinne schließlich ist die Frage nach dem Grund rein formal, die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer Sache, die Frage nach dem Unbedingten im Bedingten. Wenn im folgenden "Grund" und "Ursache" unterschieden werden sollen, so ist "Grund" in seiner logischen und seiner transzendentalen Bedeutung gemeint. ¹⁸

Zwischen "Grund" und "Ursache" lassen sich vier Unterscheidungsmerkmale aufzeigen, die im folgenden analysiert werden sollen. Die erste Unterscheidung besteht darin, daß bei jedem realen Geschehen in der Kausalrelation Ursache und Wirkung logisch voneinander unabhängig sind, während zwischen Grund und Folge eine logische Beziehung besteht. Dieser Unterscheidung von kontingenter Ursache-Wirkungs-Beziehung und logisch verbundenem Grund-Folge-Verhältnis kommt in der Diskussion der analytischen Handlungstheorie ausschlaggebende Bedeutung zu, wenn die Frage geklärt werden soll, ob eine Handlung als verursacht betrachtet werden kann oder nicht. Die Identitätsthese, die von einer logischen Verbindung von "Handlung" und "Intention" des Handelnden ausgeht, stützt sich gerade auf dieses Unterscheidungsmerkmal, das von fundamentaler Bedeutung für die Ansätze von G.E.M. AUSCOMBE (vgl. AUSCOMBE, 1957), von A.I. MELDEN (vgl. MELDEN, 1978) und von G.H. von WRIGHT (vgl. v. WRIGHT, 1974) ist.

G.H. von WRIGHT macht auf ein zweites Merkmal in der Unterscheidung von "Grund" und "Ursache" aufmerksam, wenn er zwischen kausalen und teleologischen Erklärungen unterscheidet. In beiden Fällen geht man von einer gesetzmä-

bigen Verbindung zwischen Ursache und Wirkung bzw. zwischen Grund und Folge aus, jedoch weist eine kausale Erklärung eines Ereignisses auf eine Ursache in der Vergangenheit hin, während eine teleologische Erklärung auf die Zukunft, auf das Um-willen einer Handlung bezogen ist, das ARISTOTELES im Begriff der finalen Ursache gefaßt hat. Dieses Unterscheidungsmerkmal wird deutlicher, wenn man analysiert, was in beiden Fällen "gesetzmäßige Verbindung" heißt. Im Fall der Kausalerklärung muß diese gesetzmäßige Verbindung notwendig für alle Fälle gelten, die unter das entsprechende Kausalgesetz fallen. Deshalb ist eine sichere Prognose der Wirkung bei bekannter Ursache möglich, und sollte die prognostizierte Wirkung nicht eintreten, so stimmt das Kausalgesetz nicht, d. h. bei Kenntnis der Ursache ist nach einem entsprechenden Kausalgesetz die Wirkung deduzierbar bzw. kann von einer festgestellten Wirkung mittels des Kausalgesetzes eindeutig auf die Ursache geschlossen werden. C.G. HEMPEL spricht in diesem Fall der gesetzmäßigen Verbindung von deduktiv-nomologischer Erklärung (vgl. HEMPEL, 1977, S. 72 ff.). Der komplexere Fall, bei dem eine Wirkung mehrere Ursachen, bzw. eine Ursache mehrere Wirkungen haben kann, sei der Klarheit der Unterscheidung wegen außer acht gelassen.

Im Fall eines Grund-Folge-Verhältnisses ist die gesetzmäßige Verbindung nicht deduktiv-nomologisch, sondern reduktiv-logisch. Daß die gesetzmäßige Verbindung reduktiv-logisch ist, besagt ein Zweifaches: Zum einen ist damit gesagt, daß im Falle der Prognose ein Ereignis nun mit Wahrscheinlichkeit vorausgesagt werden kann. So kann z. B. erwartet werden, daß im Fall einer freundschaftlichen Beziehung ein Partner dem anderen helfen wird, wenn dies nötig ist. Keineswegs kann jedoch die Hilfeleistung mit der Sicherheit deduktiv-nomologisch vorausgesagt werden, mit der z. B. der freie Fall gemäß des kausalen Gesetzes der Schwerkraft prognosti-

ziert werden kann, denn der Freund könnte auch anders handeln. Zum anderen läßt sich reduktiv immer ein Grund für ein zu erklärendes Ereignis finden, jedoch ist nicht auszumachen, ob dieser Grund allein ausschlaggebend für das Ereignis ist, da immer mehrere Gründe denkbar sind. So ist z. B. eine erfolgte Hilfeleistung zwar reduktiv auf den Grund "Freundschaft" beziehbar, aber es sind ebenso weitere andere Gründe vorstellbar, wie z. B. berufliche Verpflichtung wie im Falle eines Arztes oder eines Sanitäters.

A. KENNY spricht von einer dreifach "gelockerten" Beziehung zwischen einem Grund und einer Handlung: "Erstens können die gleichen Gründe, die als Prämissen in einem Stück praktischen Begründens auftreten, verschiedene Schlußfolgerungen legitimieren; zweitens können der Schlußfolgerung verschiedene Handlungen entsprechen; drittens kann es sein, daß gar nicht gemäß der Schlußfolgerung gehandelt wird - und zwar ohne das Auftauchen irgendeines dazwischentretenden oder hinderlichen Faktors, wie im Fall der Willensschwäche." (KENNY, 1978, S. 384) Die Tatsache der gelockerten gesetzmäßigen Beziehung im Grund-Folge-Verhältnis leitet zu zwei weiteren Unterscheidungsmerkmalen gegenüber der kausalen Gesetzmäßigkeit über.

Ein wesentliches Merkmal von Gründen ist, daß ein Grund immer in Beziehung zu einem größeren Zusammenhang stehen muß, im Gegensatz zum beziehungslosen, kontingenten Nebeneinander von Ursachen und Wirkungen. Dadurch, daß ein Grund auf einen umfassenderen Kontext bezogen ist, erhält ein Faktum erst einen Sinn, der nicht nach dem Ursache-Wirkungs-Schema gewonnen werden kann. Bezogen auf Handlung kann man also sagen, daß nur die Bezugnahme auf Gründe eine Handlung sinnvoll erscheinen läßt. Dieses Unterscheidungsmerkmal zwischen Grund und Ursache läßt sich durch den Vergleich mit der menschlichen Sprache illustrieren.

Wie WITTGENSTEIN in seiner Sprachspieltheorie gezeigt hat (vgl. WITTGENSTEIN, 1977, z. B. § 23, 241), ist Sprache nur dann verstehbar, wenn eine Sprachgemeinschaft vorausgesetzt wird. "Sprachspiel" und "Lebensform" sind so unabdingbar aufeinander bezogen, daß sie erst im Zusammenwirken beider Worte einen Sinn bekommen. Analog können Handlungen erst dann als sinnvoll verstanden werden, wenn sie auf Gründe zurückführbar sind, die aus einer entsprechenden Lebensgemeinschaft stammen. Würde der umfassendere Kontext der Lebens- oder Sprachgemeinschaft fehlen, so wäre es unmöglich, Sprache bzw. Handlung als sinnvoll zu verstehen. Der logische Zusammenhang des Grund-Folge-Verhältnisses ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß Sprache bzw. Handlung in Kategorien wie Sinn oder Bedeutung erfaßt und begriffen werden kann. "Handeln kann in der Mehrzahl der Fälle nur verstanden werden, wenn man ein System von Regeln voraussetzt, in dem die einzelne Handlung eine bestimmte Bedeutung hat." (POTHAST, 1978, S. 27) G.H. von WRIGHT, der Handlung als "intentionales Verhalten" definiert, betont die Analogie von Handlung und Sprache, wenn er feststellt: "Intentionales Verhalten gleicht, so könnte man sagen, dem Gebrauch einer Sprache" (WRIGHT, 1974, S. 108).

Eng verbunden mit der Unterscheidung von deduktiv-nomologischer Verbindung von Ursache und Wirkung und reduktiv-logischer Verbindung von Grund und Folge ist die Feststellung, daß ein Ereignis z. B. eine Handlung aus erster Perspektive notwendig immer eintreten muß, wenn eine entsprechende Ursache vorliegt, wohingegen unter zweiter Perspektive das Ereignis nicht notwendig aus einem Grund erfolgen muß, sondern sogar trotz eines Grundes gegen das logische Verhältnis erfolgen kann. So ist beispielsweise die Tatsache, daß Rauchen gesundheitsschädlich ist, ein guter Grund, nicht zu rauchen, aber die große Zahl der Raucher zeigt, daß ein guter Grund nicht notwendig ein entsprechendes Verhalten zur

Folge haben muß. Nur auf Grund des nicht umkehrbaren reduktiv-logischen Verhältnisses zwischen Grund und Folge bzw. Grund und Handlung ist es verstehbar, daß eine Handlung auch gegen 'gute Gründe' erfolgen kann. Ist eine Handlung ausschließlich aus Ursachen kausal deduzierbar, so kann eine derartige 'freie' Verbindung zwischen Ursache und Handlung nicht verstanden werden. Die Feststellung, daß durch Gründe eine Handlung nicht notwendig determiniert ist, kann zwar auf die Möglichkeit von Freiheit hinweisen, aber diese Feststellung kann ebenso gut als Hinweis auf die empirische Unfreiheit des Menschen gewertet werden, der im Sinne KANTS zwar frei ist, Gründe als gut, d. h. als vernünftig einzusehen, an ihrer Realisierung jedoch scheitert, da er in seinem empirischen Charakter dem Kausalgesetz unterliegt. In beiden Fällen gibt jedoch diese Feststellung ein Argument gegen einen psychologischen Determinismus an die Hand, der eine kausale Verbindung zwischen einem psychischen Zustand (z. B. Motiv, Grund) und einem entsprechenden Körperereignis behauptet. Ein solcher psychologischer Determinismus, wie ihn etwa SCHOPENHAUER in seiner Preisschrift über die Willensfreiheit vertritt, kann dieses Phänomen, daß man sich gegen 'gute Gründe' verhalten kann, theoretisch nicht fassen.

5.2.3. DIE HANDLUNG IM VERHÄLTNIS ZU GRUND UND URSACHE

Durch die bisher dargestellte vierfache Unterscheidung zwischen Grund und Ursache wird die These belegt, daß Gründe keine Ursachen sind. Diese logisch-begriffliche Differenzierung sagt aber noch nichts darüber aus, ob Handlungen ausschließlich auf Gründe bzw. ausschließlich auf Ursachen oder auf beides zurückzuführen sind. Die jetzt zu untersuchende Frage, ob Handeln nach Gründen oder nach Ursachen oder nach beidem erfolgt, ist mit der Frage verbunden, was

unter "Handeln" zu verstehen ist. Jede einseitige Antwort auf die Frage, die Handlung ausschließlich als begründet bzw. ausschließlich als verursacht begreift, steht vor einem spezifischen Problem.

Betrachtet man nämlich Handlungen als ausschließlich kausal determinierte Ereignisse, so ist es gefordert, Handlungs- oder Verhaltensgesetze aufzustellen. Daß solche Gesetze - das erklärte Ziel der behavioristischen Verhaltenstheorie - nur beschränkt möglich sind, wenn die zu erklärenden Phänomene des Verhaltens methodisch reduziert werden, wurde im 2. Kapitel gezeigt. Ein umfassendes kausales Verhaltensgesetz, das eine deduktiv-nomologische Erklärung erlaubt, steht bis heute jedenfalls aus.

Umgekehrt steht eine Antwort, die Handlungen ausschließlich auf Gründe bezieht und eine Entscheidung als unbedingte Begründung des Handelns auffaßt, vor dem Problem, den Ort der Freiheit in der Struktur von Handlungen angeben zu müssen. Man kann dieses Problem im Sinne KANTs durch eine dualistische Konzeption ausklammern, indem man eine Handlungstheorie strikt von einer Freiheitstheorie trennt. Dann ist jeder der beiden Standpunkte in seinem spezifischen Geltungsbereich legitimiert und beide Standpunkte sind im logischen Sinne miteinander vereinbar. Aus philosophisch-anthropologischer Sicht jedoch stehen sie unvermittelbar gegeneinander und haben so den bis heute geltenden Dualismus von empirischen Natur- und nichtempirischen Geisteswissenschaften im Gefolge. Betrachtet man das menschliche Handeln unter den Kategorien von Ursache und Wirkung, so erfaßt man nach KANT nur die eine Seite des Menschen, seinen empirischen Charakter. Handeln in der Erscheinung ist dann empirisches Verhalten, das sich durch nichts von anderen empirischen Ereignissen unterscheidet, da alle empirischen Ereignisse dem Kausalgesetz unterliegen. Verhalten als empirisches Han-

deln ist demnach sehr wohl nach dem Ursache-Wirkungs-Schema erklärbar und als solches Gegenstand der empirischen Naturwissenschaften.

Bezieht man sich jedoch im Rahmen der praktischen Philosophie auf die Begründung und sittliche Rechtfertigung von Handlungen, indem man Freiheit voraussetzt, so erfaßt man nach KANT die andere Seite des Menschen, seinen intelligiblen Charakter. Intelligibles Handeln, das bei KANT gleichbedeutend mit freier Willensbestimmung ist, muß dann unter der Kategorie Freiheit gedacht werden. Handeln zerfällt bei KANT in zwei Aspekte, unter denen es jeweils adäquat und ohne logischen Widerspruch als kausal determiniert oder als frei begründet erfaßbar ist. Das empirische Handeln, das mit Verhalten gleichgesetzt werden kann, ist zureichend kausal erklärbar, wohingegen das intelligible Handeln als frei verstanden werden muß.

Die Frage, ob Handlungen begründet oder verursacht sind, ist innerhalb der analytischen Handlungstheorie zum Prüfstein geworden für die Frage, ob der Mensch frei handeln kann oder nicht. Stellvertretend für diese Diskussion sollen die Positionen von A.J. MELDEN, D. DAVIDSON und A. KENNY (vgl. POTHAST, 1978, S. 323 - 413) im folgenden kurz vorgestellt werden.

A.J. MELDEN begrenzt den Bereich dessen, was als Handlung bezeichnet werden kann, zunächst durch die Unterscheidung von "etwas tun" und "etwas geschehen machen" (vgl. MELDEN, 1978, S. 329). Das "etwas tun" ist immer auf eine Absicht, eine Intention bezogen und macht dadurch die Tätigkeit zu einer Handlung. Sekundär sind bei jeder absichtlichen Tätigkeit kausal verursachte Ereignisse als Folge der Handlung zu registrieren, die in keinem logischen Verhältnis zur Absicht des Handelnden stehen. So sind z. B. in dem

Fall, daß ich meinen Arm hebe, als kausale Geschehnisse physiologische Prozesse in der Armmuskulatur oder Luftschwingungen, die durch die Armbewegung verursacht sind, festzustellen. Solche sekundären kausalen Geschehnisse als Handlungen zu bezeichnen, ist nach MELDEN fehlerhaft, denn wir "können nicht das, was man tut, mit dem, was man geschehen macht, identifizieren" (MELDEN, 1978, S. 329). Damit ist MELDENS Kriterium für "Handlungen" bereits angesprochen: Die Identität zwischen der Absicht eines Handelnden und seiner Tätigkeit, bzw. die logische Beziehung zwischen Handlungsgrund bzw. Handlungsmotiv und Tätigkeit.¹⁹

Zu dieser Identitätsthese stellt MELDEN noch eine zweite fundamentale These in bezug auf Handlungen auf: Handlungen sind einfache, nicht mehr hinterfragbare Tätigkeiten. MELDEN lehnt mit dieser These eine Auffassung von Handlungen ab, die die Frage, wie man eine Handlung (z. B. das Heben des Armes) vollzieht, durch den Rekurs auf Willensakte beantwortet. Der Rekurs auf Willensakte, die Handlungen im Sinne körperlicher Bewegungen hervorrufen sollen, steht vor dem logischen Problem des infiniten Regresses, der dann unvermeidbar ist, wenn man den Willensakt als Ursache einer Bewegung annimmt. Willensakt und Bewegung müssen in diesem Fall auf der gleichen logischen Ebene angesetzt werden und der infinite Regress besteht darin, daß jeweils wieder die Frage gestellt werden kann, wie ein Willensakt verursacht werden kann. Deshalb ist für MELDEN klar, daß man die Idee, "daß der Willensakt w_1 eine Ursache ist, die die Muskelbewegung m_1 herbeiführt" (MELDEN, 1978, S. 307), aufgeben muß. Der Willensakt kann demnach nicht die Ursache einer Muskelbewegung sein. Es ist deshalb notwendig, eine nicht-kausale Verbindung zwischen Wollen und Muskelbewegung anzunehmen. Was heißt aber dann das Wollen einer Muskelbewegung, wenn dieses Wollen kein inneres Ereignis ist, das das äußere Bewegungsereignis verursacht?

MELDENs Antwort ist die These, daß Handlungen einfache Tätigkeiten sind und deshalb die Frage, wie man eine Handlung vollzieht, unsinnig ist: "... in normalen Umständen gibt es kein Tun, kraft dessen ich meinen Arm hebe. Ich hebe einfach meinen Arm, und indem ich dies tue, übe ich eine primitive Fähigkeit aus ... Ob die Frage 'Warum?' oder 'Wie?' ist, es geht nicht um logisch selbständige Ereignisse, die in einer empirisch entdeckten kausalen Beziehung zueinander stehen, sondern um menschliche Ereignisse." (MELDEN, 1978, S. 340)

Die fehlerhafte Voraussetzung, die solch unsinnige Fragen erst ermöglicht, ist nach MELDEN das unproblematisierte Zugeständnis der Anwendbarkeit des Kausalmodells auf Handlungen. Am Begriff der Entscheidung versucht MELDEN aufgrund der Differenz von Grund und Ursache intentionale Handlung von kausal verusachtem Geschehnis abzugrenzen. Der Fehler, daß Handlungen wie Geschehnisse nach dem Kausalmodell verstanden werden, liegt nach MELDEN darin, daß zwischen Grund und Ursache nicht unterschieden wird. So spricht man unterschiedslos sowohl vom Kniereflex, der durch einen Schlag auf die Kniescheibe ausgelöst wird, als auch bei Affekten wie Wut, die jemanden zu einer Tätigkeit veranlaßt, von Ursachen. Wut als Motiv für eine Handlung hat jedoch einen anderen logischen Stellenwert als der Schlag, der den Reflex ursächlich auslöst, denn an den Wütenden kann die Frage nach der Rechtfertigung, nach dem Grund seiner Handlung gestellt werden, der dann nicht einfach seine Wut als Ursache angeben kann, um sein Verhalten zu entschuldigen. Allein die Tatsache, daß sich jemand für sein Verhalten entschuldigt, zeigt, daß er sich in irgendeiner Weise 'frei' zu seiner Wut ins Verhältnis setzen kann, und diese Wut nicht kausal eine bestimmte Handlung verursacht, wie es im Fall des Reflexes angenommen wird. Der Handelnde muß sich für sein Handeln in irgendeiner Weise entschieden haben. "Es ist deshalb für Entscheidung und Wahl wesentlich ..., daß es Handelnde, Handlungen und Gründe des Tuns gibt." (MELDEN, 1978, S. 344) Im Falle des Reflexes ist kein Grund, sondern

nur eine Ursache auszumachen, gegenüber der der Betroffene nicht die Möglichkeit der freien Entscheidung hat. Reflexe einerseits und wohlbegründete, rational geplante Handlungen sind für MELDEN die Extremfälle im Bereich des menschlichen Verhaltens, die sich fast unmerklich ineinander abschatten. Aus dieser Perspektive, die sowohl den rein kausal verursachten Reflex - vorausgesetzt es gibt so etwas -, wie auch das absolut 'freie' transzendente Handeln als extreme idealtypische Grenzwerte des Verhaltensbereichs auffaßt, ließe sich die strikte Trennung von "Verhalten" und "Handlung" auflösen. MELDEN selbst entwickelt jedoch diese Vorstellung der Abschattung nicht weiter, sondern verfällt dem bereits an KANT kritisierten Dualismus: "Es folgt, daß es eine radikale Verschiedenheit zwischen diesen beiden Weisen der Erklärung gibt: Kausalerklärungen von Ereignissen und unseren vertrauten Erklärungen menschlicher Handlungen." (MELDEN, 1978, S. 341)

Damit wird am Beispiel von MELDENs Ansatz die problematische Seite der berechtigten Unterscheidung von Grund und Ursache deutlich. Dadurch, daß zwischen Handlung und Grund eine logische Beziehung angenommen wird, ist es möglich, Freiheit und Handlung zusammen zu denken. Die Freiheit der Handlung besteht dann darin, daß die Handlung begründet und nicht verursacht ist. Nimmt man aber wie MELDEN an, daß sich Ursache und Grund in bezug auf Handlungen gegenseitig ausschließen, so gerät man erneut in den bekannten Dualismus. Körperliche Bewegungen werden als Ereignisse kausal erklärt und damit von Handlungen unterschieden. Daß aber Handlungen eben auch ihren körperlichen Aspekt haben, ist aus dieser dualistischen Sicht nicht einholbar.

Die Identitätsthese, mit der MELDEN zeigen will, daß Handlungen nicht verursacht, sondern begründet und damit frei sind, wird bei G.H. WRIGHT noch deutlicher expliziert. Der

Argumentationsgang der Identitätsthese ist folgender: Nach der Bestimmung von D. HUME müssen in einer Kausalrelation Ursache und Wirkung logisch unabhängig voneinander sein. Behauptet man, daß der Wille die Handlung kausal verursacht, so kann diese Behauptung dadurch widerlegt werden, daß man zeigt, daß eine logische Verbindung zwischen Wille bzw. Absicht und Handlung besteht. Wenn man eine solche logische Verbindung nachweisen kann, ist erwiesen, daß zwischen Wille und Handlung keine Kausalrelation besteht, sondern ein teleologisch zu erklärendes Grund-Folge-Verhältnis.

Für die Verifikation der Identitätsthese schlägt G.H. WRIGHT vor, die logische Verbindung zwischen dem Verhalten und der Absicht bzw. dem Wollen eines Täters daraus abzuleiten, daß bei jeder Handlung ein praktischer Syllogismus, der als eine Umkehrung der teleologischen Erklärung aufzufassen ist, rekonstruiert werden kann. Der Rekurs auf den praktischen Syllogismus, der darin besteht, daß ein Handelnder seine Handlung logisch aus einem Obersatz ableiten und dadurch begründen kann, ist für G.H. von WRIGHT das ausreichende Argument zur Stützung der Identitätsthese: "In dieser wechselseitigen Abhängigkeit der Verifikation von Prämissen und der Verifikation von Conclusionen praktischer Syllogismen besteht meiner Meinung nach die Wahrheit des logischen Verknüpfungs-Arguments." (v. WRIGHT, 1974, S. 109)

D. DAVIDSON versucht in seinem Aufsatz "Actions, Reasons, and Causes" die Identitätsthese zu unterlaufen, indem er dagegen die These aufstellt, daß Gründe letztlich doch Ursachen sind (vgl. DAVIDSON, 1978). Nach DAVIDSON ist die Erklärung von Handlungen durch die Bezugnahme auf Gründe eine Rationalisierung, und Rationalisierung ist "eine Spezies normaler kausaler Erklärung" (DAVIDSON, 1978, S. 356). "Grund" heißt nach DAVIDSON, daß ein Handelnder erstens eine positive Haltung gegenüber einer bestimmten Handlung einnimmt,

und daß er zweitens glaubt, daß seine Handlung dieser Art ist. DAVIDSONs Argumentation basiert auf der These, daß für jede begründete Handlung ein Primärgrund, auf den alle anderen möglichen Handlungsgründe bezogen sind, auszumachen ist. Dieser Primärgrund ist identisch mit dem, was MELDEN und v. WRIGHT "Absicht" nennen: "Einen Primärgrund zu kennen, aus dem jemand so handelte, wie er handelte, heißt eine Absicht kennen, mit der die Handlung getan wurde." (DAVIDSON, 1978, S. 361) DAVIDSON stützt seine zentrale These, daß "Grund" gleichbedeutend mit "Ursache" ist, dadurch, daß er zu zeigen versucht, daß der "Primärgrund für eine Handlung ... ihre Ursache" ist (DAVIDSON, 1978, S. 357). Zur Verifikation dieser These muß er sowohl zeigen, daß es bei jeder Handlung tatsächlich einen Primärgrund gibt, als auch die kausale Beziehung zwischen Primärgrund und Handlung deutlich machen. Aber bereits die erste Aufgabe, der Aufweis des Primärgrundes, scheint nicht möglich zu sein, da es gerade ein Spezifikum des Rekurses auf Gründe ist, daß jeder Grund seinerseits als in einem größeren Zusammenhang begründet, gesehen werden muß. So kann jede Antwort auf die Frage "warum hast du das getan?" so lange nach weiteren Gründen befragt werden, bis die Antwort "weil ich es eben wollte" gegeben wird, die ihrerseits nicht mehr durch Angabe eines weiteren Grundes begründet werden kann. Die abstrakte Antwort, daß der Handelnde eben diese Handlung wollte, wäre der einzige denkbare Primärgrund, der sich dann bei jeder beliebigen Handlung aufweisen ließe. Diese abstrakte Allgemeinheit aber meint DAVIDSON bestimmt nicht, wenn er von Primärgründen als bevorzugten Haltungen spricht.

Er selbst liefert ein zusätzliches Argument gegen seine These der Primärgründe, wenn er feststellt: "Was in der ex post fakto-Atmosphäre von Erklärung und Rechtfertigung als der Grund hervortritt, war für den Handelnden zur Zeit der Handlung häufig eine Erwägung unter vielen, ein Grund." (DAVIDSON, 1978, S. 371) DAVIDSON möchte zwar mit dieser

Aussage die Ungenauigkeit des praktischen Syllogismus aufzeigen, doch zeigt gerade diese Überlegung, daß seine Behauptung, daß verallgemeinernde Verhaltensgesetze die Funktion haben, "Beweismaterial für die Existenz eines Kausalgesetzes, das den vorliegenden Fall erfaßt" (DAVIDSON, 1978, S. 372) beizubringen, nur ein Wunsch ist.

Aber selbst wenn es DAVIDSON gelänge zu bestimmen, was ein Primärgrund ist, bleibt das Problem, die Kausalverbindung zwischen Handlung und Primärgrund aufzuweisen, die sich in einem entsprechenden Kausalgesetz fassen lassen müßte, das eindeutige Verhaltensprognosen erlauben würde. Wenn DAVIDSON die Kausalrelation dadurch als erwiesen ansieht, daß für die Beziehung von Handlung und Grund die Vorstellung zentral ist, "daß der Handelnde die Handlung ausführte, weil er den Grund hatte" (DAVIDSON, 1978, S. 363), zeigt sich die Fehlerhaftigkeit dieses Schlusses darin, daß DAVIDSON nicht zwischen einer kausalen und einer teleologischen Bedeutung des Wortes "weil" differenziert. Die zirkelhafte Argumentation DAVIDSONs besteht darin, daß er nicht zwischen Gründen und Ursachen unterscheidet, um dann feststellen zu können, daß Gründe eigentlich gleich Ursachen sind.

A. KENNY trifft unter Bezugnahme auf GEACH (vgl. KENNY, 1978) eine Unterscheidung zwischen natürlicher und willentlicher Kausalität, die zusätzlich als Argument gegen die Gleichsetzung von "Grund" und "Ursache" verwendet werden kann. Natürliche Kausalitäten weisen in eine Richtung, während willentliche Kausalitäten in zwei Richtungen weisen können. So kann man nicht ohne Widersprüchlichkeit bei einem physikalischen Versuch, der als Fall von natürlicher Kausalität zu sehen ist, sagen, daß zwei verschiedene, entgegengesetzte "Wirkungen gleichermaßen die Tendenzen erfüllen würden, die in dieser Versuchsanordnung enthalten sind". (KENNY, 1978, S. 395) Im Gegensatz dazu ist dies im Fall

willentlicher Kausalität, im Fall von Handlungen ohne Widerspruch möglich, denn eine Handlungsbeschreibung bleibt auch dann sinnvoll, wenn aus bestimmten vorliegenden Gründen zwei entgegengesetzte Handlungen begründet werden.

"Wenn der Mensch es tat, werden wir sagen, daß er es wegen der Gründe, die dafür sprachen, tat, und trotz der Gründe, die dagegen sprachen, und wenn er es nicht tat, werden wir das Umgekehrte sagen - aber jede Geschichte wird eine widerspruchsfreie Darstellung sein." (KENNY, 1978, S. 395)

Wenngleich KENNY auch sehr vorsichtig von Tendenzen bei natürlicher und willentlicher Kausalität spricht, so hält er dennoch an dem gravierenden Unterschied zwischen Gründen und Ursachen fest, daß in bezug auf menschliches Handeln keine kausalen Verhaltensgesetze, die eine exakte Verhaltensprognose erlauben würden, in dem Maße möglich sind, wie sie im Bereich der natürlichen Kausalität existieren. ²⁰

Entscheidend für den Unterschied von Grund und Ursache ist für KENNY, daß Gründe, wenn sie für eine Handlung relevant werden, dies nicht dadurch schon sind, daß sie einfach vorhanden sind und so die entsprechende Handlung determinieren. Vielmehr erlangt ein Grund erst Relevanz für eine Handlung, wenn der Handelnde den Grund zu seinem Grund gemacht hat. Bezogen auf Motive, Wünsche oder Überzeugungen bedeutet dies, daß diese die Handlung nicht kausal determinieren, wie DAVIDSON oder SCHOPENHAUER meinen: "Die willentlichen Handlungen eines Handelnden sind durch nichts verursacht, weder durch die Wünsche des Handelnden noch durch den Handelnden selbst ... Gäbe es eine kausale Verbindung zwischen dem Wunsch und der Handlung, dann würde die Handlung aufhören, willentlich zu sein." (KENNY, 1978, S. 408) Gerade dieses ichhafte Moment, das einen Grund zu meinem Grund, das ein Motiv zu meinem Motiv macht, ist auch bei DAVIDSON feststellbar, wenn dieser behauptet, daß in vielen Fällen von Handlungen nur der Wille des Handelnden als Grund für Handlung angegeben werden kann (vgl. DAVIDSON, 1978, S. 359).

Die umstrittene Frage besteht unter dieser gemeinsamen Voraussetzung dann darin, ob dieser ichhafte Wille als Summe kausal aufeinander einwirkender psychischer Entitäten (Wünsche, Vorstellungen, Motive) aufzufassen ist, aus deren Zusammenspiel die Handlung kausal determiniert wird, oder ob nicht ein Moment von Freiheit der Grund dafür ist, daß Gründe oder Motive für die Handlung relevant werden.

Aus der bisher dargestellten Diskussion um Gründe und Ursachen scheint zumindest klar geworden zu sein, daß eine logische Differenz zwischen Grund und Ursache angenommen werden muß, die nicht nivelliert werden darf, ohne daß dadurch der Zugang zu der Frage, was eine Handlung ausmacht, verstellt werden würde. Wie am Beispiel von MELDEN deutlich geworden ist, bleibt die Lösung, die Handlung ausschließlich auf Gründe bezieht und deswegen Handlungen gegen den Bereich kausal determinierter Ereignisse abgrenzt, zumindest insofern unbefriedigend, als damit kausal erklärbare Phänomene wie z. B. fundamentale neurophysiologische Prozesse nicht in Beziehung zu Handlungen gebracht werden können. Vor welchen Problemen die umgekehrte Lösung, die Handlungen ausschließlich kausal verursacht denken will, steht, ist am Ansatz DAVIDSONs deutlich geworden. Aus diesen Gründen scheint eine Klärung des Handlungsbegriffes dann nicht möglich zu sein, wenn nur die Alternative von verursachter oder begründeter Handlung besteht. Ein Handlungsbegriff, der beide Momente berücksichtigt, scheint aus diesen Überlegungen heraus gefordert. Ein Schritt in Richtung auf einen solchen Handlungsbegriff findet sich bei A. SCHÖPF (vgl. SCHÖPF, 1978).

SCHÖPF bietet im Anschluß an Bestimmungen von G.H. WRIGHT eine entsprechende Differenzierung des Handlungsbegriffes an. Handlungen sind nach A. SCHÖPF von jedem beliebigen beobachtbaren Verhalten dadurch unterschieden, daß sie ohne

Motiv bzw. ohne Intention undenkbar sind. SCHÖPF definiert Handlung als "die Verwirklichung eines Motivs oder einer Intention in einem leiblichen Ereignis" (SCHÖPF, 1978, S. 499). In dieser Definition ist eine Unterscheidung von v. WRIGHT beinhaltet, der von einem inneren und einem äußeren Aspekt der Handlung spricht. Wille, Motiv und Intention sind auf den inneren Aspekt bezogen; beobachtbare Körperbewegungen machen den äußeren Aspekt der Handlung aus.²¹ A. SCHÖPF differenziert den Handlungsbegriff vierfach in Handlungsursachen, Handlungsanlässe, innere Beweggründe und Handlungsgründe. Unter "Handlungsursachen" versteht SCHÖPF organismische Bedingungen des Handelnden; "Handlungsanlässe" bezeichnen die äußere Situation, in der die Handlung stattfindet; bei "inneren Beweggründen" muß zwischen bewußten, dem Wissen des Handelnden zugänglichen Gründen und unbewußten, ungewußten Gründen unterschieden werden. Erstere Gründe nennt SCHÖPF "Handlungsmotive" oder "Intentionen", letztere "Zwangsmotive". "Handlungsgründe" unterscheiden sich von den "inneren Beweggründen" dadurch, daß damit ausschließlich rationale, planvolle Motive bezeichnet werden sollen (vgl. SCHÖPF, 1978, S. 498).

Diese vierfache Differenzierung erlaubt es, Handlungen sowohl in Beziehung zu Gründen, als auch zu Ursachen zu setzen. Der äußere Aspekt, den G.H. v. WRIGHT "Handlungsergebnis" (WRIGHT, 1974, S. 87) nennt, ist in SCHÖPFs Auffassung von Handlung wesentlich mit dieser verknüpft und bietet Raum für die zweifellos vorhandenen kausalen Einflüsse.

Wesentlich für das fundamentale Kriterium der Intentionalität von Handlungen ist die Feststellung von v. WRIGHT, daß unter Intentionalität kein, vom Verhalten getrenntes Ereignis verstanden werden darf, das möglicherweise in einer kausalen Beziehung zu Handeln oder Verhalten stehen könnte, sondern daß das Verhalten selbst intentional ist. In-

tentionalität ist "nicht etwas 'hinter' oder 'außerhalb' des Verhaltens ... Intentionalität ist kein geistiger Akt und auch keine sie begleitende charakteristische Erfahrung" (v. WRIGHT, 1974, S. 108). Bezogen auf den äußeren Aspekt einer Handlung bedeutet dies, daß die äußerlich getrennt beobachtbaren Handlungsschritte weder untereinander, noch in bezug auf eine 'davorliegende' Intention getrennt betrachtet werden dürfen: "Zu beachten ist, daß die Einheit des äußeren Aspekts der Handlung nicht durch die kausale Verbindung zwischen ihren verschiedenen Phasen zustande kommt. Sie kommt vielmehr durch die Subsumption dieser Phasen unter die gleiche Intention zustande." (v. WRIGHT, 1974, S. 87) Damit ist jedoch nicht gesagt, daß das körperliche Ereignis als der äußere Aspekt der Handlung mit der Intention identisch ist, wie SKINNER meint, wenn er das beobachtbare Verhalten zum einzig realen Gegenstand einer Wissenschaft vom menschlichen Verhalten erklärt. Anhand eines Beispiels soll der komplexe Handlungsbegriff von SCHÖPF und von v. WRIGHT abschließend verdeutlicht werden.

Eine Person befindet sich in einem geschlossenen Raum, in dem die Temperatur langsam ansteigt. Zu einem bestimmten Zeitpunkt geht die Person an ein Fenster, öffnet dieses und senkt damit die Raumtemperatur auf ein erträgliches Maß. Wie kann diese Handlung verstanden bzw. erklärt werden?

Wenn man annimmt, daß die Person das Fenster bewußt und willentlich geöffnet hat, so steht die Intention der Handlung fest: Die Absicht ist, die Raumtemperatur zu senken. Daß dazu eine bestimmte Anzahl körperlicher Bewegungen nötig sind, ist offensichtlich. Diese einzeln beobachtbaren Bewegungen (wie zum-Fenster-gehen, den Verschuß-öffnen usw.) sind nur dann als sinnvoll zu verstehen, wenn sie in bezug zur Intention gesehen werden. Die Intention

könnte ebensogut ein explizit gemachter "Handlungsgrund" sein, wenn z. B. im Anschluß an eine Diskussion von mehreren im Raum anwesenden Personen die Entscheidung, das Fenster zu öffnen, rein rational getroffen worden wäre. Für den Zusammenhang von Grund, Ursache und Handlung ist dieser Unterschied von keiner Bedeutung. Der Grund allein reicht jedoch nicht aus, um die Handlung adäquat zu verstehen, denn sie steht ebenso in bezug zur äußeren Situation, zum Handlungsanlaß. Dieser Handlungsanlaß besteht in der steigenden Raumtemperatur, die allerdings allein auch noch nicht ausreicht, die Handlung zu verstehen. Erst wenn man zusätzlich die organismischen Bedingungen, d. h. sowohl die passive Empfänglichkeit für Reize, als auch die aktiven Bewegungsmöglichkeiten der Person, die SCHÖPF "Handlungsursachen" nennt, berücksichtigt, ist die Handlung voll erfaßt. Die Handlungsursache, die darin besteht, daß es der Person ab einer bestimmten Temperatur zu warm wird, ist ebenso wichtig für das Verständnis des "Fenster-öffnens", wie der bewußte Grund der Handlung, der darin besteht, daß die Person davon überzeugt ist, daß ein offenes Fenster die Raumtemperatur senkt.

An diesem Beispiel, das die Komplexität dessen, was "Handlung" genannt wird, verdeutlichen soll, wird zugleich deutlich, daß der Bezug zwischen Freiheit und Handlung keinesfalls dadurch zu löschen ist, daß man zwei kontradiktorische Alternativen für eine Handlungserklärung aufstellt. Weder ist Freiheit nur dann möglich, wenn Handlungen ausschließlich als begründet gedacht werden müssen, noch ist Freiheit ausgeschlossen, wenn Handlungen in bezug zu Ursachen stehen (vgl. 5.4.).

5.3 DER FREIHEITSBEGRIFF INNERHALB DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

5.3.1 DIE ANSÄTZE VON SCHELER UND GEHLEN

Sollen philosophisches Freiheitsdenken und empirische Wissenschaften vom Menschen nicht unvermittelbar gegeneinander stehen, so muß sich die philosophische Reflexion auch dem Bereich empirischer Aussagen über den Menschen öffnen. Eine solche Öffnung liegt den Ansätzen der neueren philosophischen Anthropologie, die W. SCHULZ (SCHULZ, 1976, S. 419) als "nichtspekulative Anthropologie" bezeichnet, und die u. a. mit den Namen von M. SCHELER, H. PLESSNER, A. GEHLEN und A. PORTMANN verbunden ist, zugrunde. Der nicht-spekulative Charakter dieser Ansätze läßt sich nach W. SCHULZ an drei Merkmalen aufweisen: der Abwendung von der Metaphysik, der Ausschaltung fester Wesensbegriffe und der Zuwendung zur Empirie (vgl. SCHULZ, 1976, S. 456). Die ersten beiden Merkmale sind die notwendige Voraussetzung für die Bezugnahme philosophischer Reflexion auf empirische Gehalte, da diese nur unter dem Verzicht auf eine vorausgesetzte metaphysische Seinsordnung, bzw. durch den Verzicht auf feste, der Untersuchung vorausliegende Wesensbestimmungen des Menschen relevant werden können.

Wenn hier im Anschluß an SCHULZ von einem Verzicht auf feste Wesensbegriffe die Rede ist, so ist damit nicht ein Verzicht auf jeglichen Wesensbegriff vom Menschen gemeint. Allein ein Verzicht auf feste Menschenbilder, z. B. im Sinne des "homo faber" (vgl. SCHELER, 1962, S. 82), die vorgeben, den Menschen zureichend von einem Aspekt her erklären zu können, ist damit ausgesprochen. Da nicht induktiv aus beliebigen Daten auf das Wesen des Menschen geschlossen werden kann, bedarf es sehr wohl eines Leitbegriffs bzw. einer Strukturformel vom Wesen des Menschen (vgl. FAHREN-BACH, 1973, S. 893). Diese Strukturformel ist allerdings

im Sinne einer regulativen Idee zu verstehen, d. h. sie soll die strukturelle Einheit des Menschen, die allen differierenden, aspektspezifischen Wesensbestimmungen des Menschen zugrunde liegt, erfassen. Im Gegensatz zu festen Wesensbegriffen soll eine derartige Strukturformel "keinen abschließend-theoretischen, sondern nur einen aufschließend-exponierenden Wert beanspruchen" (vgl. PLESSNER, 1979, S. 138), d. h. sie soll die prinzipielle Unabgeschlossenheit des Menschen, die sich u. a. an Spontaneität, Kulturwelt und Geschichtlichkeit des Menschen zeigt, erfassen. Anstelle philosophischer Spekulation soll, in starker Ausrichtung auf biologische Forschung, der Vergleich zwischen Tier und Mensch als Grundlage für die Ansätze der neueren, nichtspekulativen Anthropologie dienen. Die Voraussetzung für diesen Vergleich ist die Inanspruchnahme intersubjektiv beobachtbarer Daten. Auf dieser empirischen Ebene stehen sich dann Aussagen der neueren philosophischen Anthropologie, die den Unterschied von Mensch und Tier aufweisen wollen, und SKINNERS behavioristische Aussagen, die unter dem Begriff "Verhalten" keinerlei Unterschiede zwischen Mensch und Tier anerkennen, direkt gegenüber. Zu dieser Kontroverse ist vorgreifend ein Zweifaches zu bemerken.

Einerseits wird die tiefe "anthropologische Unwissenheit" SKINNERS (vgl. FLÜGGE, 1969, S. 62) deutlich werden, da dieser mit keinem Wort auf irgendeine der in Frage stehenden, biologisch fundierten Unterschiede zwischen Mensch und Tier eingeht. Andererseits bleibt festzuhalten, daß menschliche Freiheit keineswegs durch den Rekurs auf empirische Daten im kausal-analytischen Sinne zu beweisen wäre (vgl. 4.1). Vielmehr wird deutlich, daß Freiheit nicht induktiv aus vorliegenden Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung abzuleiten ist, sondern daß die zur Verfügung stehenden Daten nur als Belegstücke für die vorgängige Annahme menschlicher Freiheit dienen können.

Im folgenden soll versucht werden, die grundlegenden Gedanken der neueren Anthropologie exemplarisch am Ansatz von H. PLESSNER nachzuzeichnen, da H. PLESSNER mit seinem Ansatz innerhalb der nichtspekulativen Anthropologie in einer fruchtbaren, wenn auch problematischen Zwischenstellung zwischen den Ansätzen von M. SCHELER und A. GEHLEN verbleibt. Um diese Zwischenstellung PLESSNERS bestimmen zu können, ist es zunächst nötig, knapp die Positionen von M. SCHELER und A. GEHLEN zu umreißen. Die Kritik A. PORTMANNs an diesen Positionen soll dann zu H. PLESSNER überleiten.

M. SCHELER, der als eigentlicher Inaugurator dieser neuen philosophischen Disziplin bezeichnet wird (vgl. z. B. SCHULZ, 1976, S. 421), gelingt es letztlich nicht, den Menschen anders zu bestimmen als es bereits ARISTOTELES getan hat. Der Mensch bleibt auch bei M. SCHELER animal rationale ein Tier, dem zusätzlich Geist zugesprochen wird. SCHELER geht in "Die Stellung des Menschen im Kosmos" von einer biologisch orientierten Theorie des Lebendigen aus, für das er eine fünffache Stufung behauptet (vgl. SCHELER, 1962, S. 11 ff.). Die unteren vier Stufen: Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis und organisch gebundene praktische Intelligenz umschreiben den Bereich des Lebendigen, kommen Mensch und Tier gleichermaßen zu und dienen der Lebensbewältigung. Der Mensch unterscheidet sich auf diesen Stufen nicht prinzipiell vom Tier, sondern nur durch spezifische Ausprägung dieser Stufen - so sind z. B. die Instinkte beim Menschen weniger biologisch zweckvoll strukturiert als beim Tier oder dient das assoziative Gedächtnis nicht nur der Verhaltensgewöhnung, sondern ermöglicht beim Menschen die Bildung von Traditionen (vgl. SCHELER, 1962, S. 29 f.). Entscheidend für SCHELERS Anthropologie ist jedoch die fünfte Stufe, die Stufe des Geistes, die allein dem Menschen zukommt und ihn so vom Tier unterscheidet. Während

das Tier umweltgebunden auf die ersten vier Stufen, die unter dem Prinzip der Trieberfüllung und der Lebenserhaltung stehen, beschränkt ist, kann sich der Mensch aufgrund seiner Geistigkeit zu eben diesen vier Stufen ins Verhältnis setzen, Triebe und Lebenserhaltung verneinen und bejahen. SCHELER bezeichnet darum den Menschen als den "Neinsagen-könnner", als den "Asket des Lebens", der sich aufgrund seiner Geistigkeit gegen die bloße Wirklichkeit stellen kann (SCHELER, 1962, S. 55). Der Mensch ist Person, d. h. für SCHELER Vollzieher geistiger Akte (vgl. SCHELER, 1962, S. 38). Die Teilhabe am Geist - als einem außerzeitlichen und außerräumlichen Prinzip - löst den Menschen aus der Umweltgebundenheit des Tieres heraus, ermöglicht ihm so "Weltoffenheit", als sein anthropologisches Spezifikum. "Der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Maße 'weltoffen' verhalten kann." (SCHELER, 1962, S. 40) W. SCHULZ weist darauf hin, daß Weltoffenheit bei SCHELER nicht empirisch als Offenheit für Umwelteinflüsse, die zweifelsohne auch dem Tier zuzusprechen ist, zu verstehen ist, sondern "Weltoffenheit bedeutet Transzendenz jeder Weltgebundenheit" (SCHULZ, 1976, S. 428), d. h. unbedingte Freiheit. Freiheit ist folglich bei SCHELER im Sinne unbedingter Freiheit auf die Geisthaftigkeit des Menschen bezogen. Im Akt der Ideierung hemmt der absolut freie, "weltoffene" Geist den vitalen Drang und kann so die essentielle Beschaffenheit des Seienden erfassen (vgl. SCHELER, 1962, S. 49 ff.). Der Geist ist absolut frei von weltlichen Bedingungen und diese Freiheit des Geistes ist für SCHELER mit der Freiheit des Menschen identisch.

Mit seinem Dualismus von Geist und vitalem Drang und durch die einseitige Überbetonung der Geistigkeit des Menschen verbleibt SCHELERS Wesenslehre vom Menschen jedoch dem Denken der traditionellen Metaphysik verhaftet. SCHELERS "Wesensanthropologie" bleibt nach FAHRENBACH "sachlich und

methodisch" im Rahmen "einer spekulativen Metaphysik"; SCHELERS Ansatz zu einer neuen philosophischen Anthropologie kann deshalb eher als "Abschluß der Tradition metaphysischer Anthropologie" denn als Begründung einer neuen, nichtspekulativen philosophischen Anthropologie angesehen werden (vgl. FAHRENBACH, 1973, S. 896).

Als ein Indiz dafür kann SCHELERS Abwertung der Leiblichkeit des Menschen, die von entscheidender Bedeutung für das Verständnis menschlichen Verhaltens und Handelns (vgl. 8.) ist, gewertet werden: "Indem Scheler die Leiblichkeit nicht in die Person integrierte und die Person als Existenzform des Geistes sah, blieb er zunächst dem idealistischen Denken verhaftet, von dem er sich abwenden wollte." (MÖLLER, 1979, S. 108)

Der Geist als transzendentes Prinzip ist nach SCHELER ein ohnmächtiges Prinzip, das der Triebenergie der niedrigen Stufen bedarf, um wirksam zu werden: "Was aber der Geist nicht vermag, ist dies: selbst irgendwelche Triebenergie erzeugen oder aufheben, vergrößern oder verkleinern." (SCHELER, 1962, S. 62) Der Geist kann gegen die Triebe Werte setzen, wobei Werte nach SCHELER als eigene Entitäten aufzufassen sind, die durch den Akt der Ideierung erkannt werden und so das Wesenswissen des Menschen bilden.

Aufgrund seiner Ohnmacht jedoch muß der Geist zur Realisierung von Werten die Energie der Triebe ausnützen, um sie hemmen und sublimieren zu können.

An dieser Stelle zeigen sich zwei, für SCHELERS Ansatz unlösbare Probleme. Zum einen führt die dualistische Aufspaltung SCHELERS zwischen vitalem Drang einerseits und Geist andererseits in das traditionelle Leib-Seele-Problem, denn es stellt sich sofort die Frage, wie der Geist als außer-

räumliches und außerzeitliches Prinzip auf die raum-zeitlich bedingte Vitalsphäre Einfluß nehmen kann. SCHELERS Vorstellung eines geistigen Willens löst dieses Problem nicht, da jeder Wille letztlich der Vitalsphäre zugerechnet werden muß, insofern er ein Medium ist, in dem eine Vorstellung in Entscheidung und Handlung umschlägt.

Zum anderen ist nicht einzusehen, wie ein total ohnmächtiger Geist überhaupt Triebe zu hemmen bzw. sie auf ideierte Werte hin umzulenken, d. h. zu sublimieren vermöchte. Der Geist müßte dazu zumindest über ein kleines Potential an Energie verfügen. Da aber der Geist bei SCHELER als schlechthin transzendentes Prinzip nicht mit Energie behaftet gedacht werden kann, ist für SCHELER auch dieses zweite Problem unlösbar.

A. GEHLEN vermeidet in seinem Ansatz SCHELERS Dualismus, indem er strikt im Rahmen der biologischen Lebensbewältigung (in etwa auf SCHELERS ersten vier Stufen) denkt. Er vergleicht Mensch und Tier einzig unter dem Aspekt der biologischen Lebenserhaltung und versucht eine philosophische Gesamtschau derjenigen wissenschaftlichen Daten, die die Existenzbedingungen des Menschen ausmachen. GEHLENS Ansatz unterscheidet sich von SCHELERS Ansatz prinzipiell darin, daß GEHLEN kein Stufenschema annimmt. Nach GEHLEN unterscheiden sich Mensch und Tier weder durch bloß graduelle Differenzierungen noch im Sinne SCHELERS durch die Hinzufügung einer höheren Stufe (Geist) zu einem vital-biologischen Unterbau (vgl. GEHLEN, 1962, S. 20 ff.). Der Mensch ist kein Tier mit Geist, sondern "ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur". (GEHLEN, 1962, S. 14)

Um diesen Sonderentwurf der Natur in den Blick zu bringen, stellt GEHLEN seine Untersuchung unter eine zentrale Frage.

Die zentrale Frage GEHLENS lautet: "Vor welchen Aufgaben steht ein solches Wesen, wenn es einfach sein Leben erhalten, sein Dasein fristen, wenn es seine bare Existenz durchhalten will?" (GEHLEN, 1962, S. 16) GEHLENS Frage nach den Existenzbedingungen des Menschen ist anthropo-biologisch zu verstehen, d. h. GEHLEN versucht sämtliche humanen Phänomene, alle Kulturleistungen des Menschen unter dem Telos der Lebensdienlichkeit zu sehen, denn die "Aufgabe des Menschen besteht in erster Linie darin, überhaupt am Leben zu bleiben". (GEHLEN, 1962, S. 63)

Im Gegensatz zum Tier, das umweltgebunden hervorragend durch seine Instinkte und Organausstattung an seine Umwelt angepaßt ist, besteht das Spezifikum des Menschen in seiner unspezialisierten Mängelhaftigkeit. Dieser konstitutive Mangel zeigt sich nach GEHLEN ebenso morphologisch-anatomisch wie auch an der fehlenden Instinktsicherung: "Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mängel bestimmt, die jeweils in exakt biologischem Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ." (GEHLEN, 1962, S. 33) Der Mensch ist für GEHLEN als organisch mittelloses, instinktreduziertes, auf sich selbst gestelltes Wesen "weltoffen", wobei dieser Begriff nicht im Sinne SCHELEERS, der damit die absolut freien, geistigen Akte der Person gegen den triebfixierten Unterbau abgrenzt, zu verstehen ist: "Der Mensch ist weltoffen heißt: er entbehrt der tierischen Einpassung in ein Ausschnitt-Milieu." (GEHLEN, 1962, S. 35)

Die konstitutive Mängelhaftigkeit des Menschen ist nach GEHLEN der Grund dafür, daß der Mensch handelt, handeln muß. Aus der physiologisch-morphologischen Sonderstellung des Menschen folgt die Nötigung zum Handeln: der Mensch lebt nicht einfach, sondern muß sein Leben führen (vgl. GEHLEN, 1962, S. 17). Der Mensch ist darum bei GEHLEN als das handelnde Wesen bestimmt.

Die Weltoffenheit, die sich z. B. an der Reizüberflutung zeigt, stellt eine Belastung für den Menschen dar, von der er sich handelnd entlasten, "d. h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten" muß (GEHLEN, 1962, S. 36). Die Entlastung ist die wesentliche Funktion der Handlung und das Entlastungsprinzip, das nach GEHLEN "den Schlüssel zum Verständnis des Strukturgesetzes im Aufbau der gesamten menschlichen Leistungen" bildet (GEHLEN, 1962, S. 36), kann man folglich als das anthropologische Grundgesetz GEHLENS bezeichnen. Im Sinne der Entlastung sind nach GEHLEN alle Kulturleistungen des Menschen, wie sie sich z. B. in Religion, Sitte und Recht manifestieren, zu verstehen, denn sie sind "zweckmäßige Veranstaltungen der Natur im Menschen, um eben diesen Menschen "besser" im Dasein zu halten". (GEHLEN, 1962, S. 385) Was dem Tier in seiner instinktmäßigen Umweltangepaßtheit geschenkt ist, muß der Mensch erst handelnd schaffen, indem er Natur ins Lebensdienliche umarbeitet und so Kultur schafft. Insofern entspricht die Kulturwelt des Menschen der tierischen Umwelt (vgl. GEHLEN, 1962, S. 38).

Der Variabilität und Plastizität menschlicher Handlungen muß nach GEHLEN das menschliche Triebleben entsprechen. Durch die Einführung des Begriffs "Antrieb" anstelle von "Trieb" schafft sich GEHLEN eine günstigere Position als SCHELER, um menschliche Freiheit anthropologisch zu begreifen. Im Begriff "Trieb" ist immer schon das entsprechende Triebziel impliziert. Der Begriff "Antrieb" jedoch enthält nicht das fixe Implikat des Triebziels, verweist auf Modifizierbarkeit und läßt so Raum für Freiheit, gerade auch auf vital-biologischer Ebene (vgl. GEHLEN, 1962, S. 55).

SCHELER muß die freien, geistigen Akte der Person gegen den triebfixierten Unterbau stellen und gerät damit in den

Dualismus von unbedingtem Geistwesen und fixiertem Triebwesen. GEHLEN läßt im Zusammenspiel von Antrieb und Handlung einen Spielraum für Freiheit. Das menschliche Antriebsleben weist gegenüber dem instinktiven, tierischen Trieb zwei Besonderheiten auf: Antriebe sind hemm- und verschiebbar (vgl. GEHLEN, 1962, S. 52)

Während beim Tier die Verbindung von Trieb und Triebbefriedigung ohne hindernde Außeneinflüsse ununterbrochen ist, ist nach GEHLEN beim Menschen ein "Hiatus" zwischen Antrieb und Realisierung des Antriebsziels festzustellen. Im Hiatus liegt die Möglichkeit für Handlungen, die nach GEHLEN unabhängig von den Antrieben zu denken sind (vgl. GEHLEN, 1962, S. 53). Das Verhältnis von Antrieb und Handlung ist dialektisch zu begreifen. Einerseits veranlassen die Antriebe dazu, die Welt in Blick auf ihre Befriedigung durch Handeln zu verändern, d. h. sie geben ein Handlungsziel vor. Andererseits müssen die Antriebe gehemmt werden können, soll es überhaupt zum Handeln kommen. GEHLEN drückt dies in der Feststellung aus, daß jedes Bedürfnis ein möglicher Gegenstand der Stellungnahme ist, und jeder zugelassene Antrieb die Neigung hat, triebhaft zu werden (vgl. GEHLEN, 1962, S. 344).

Um jedoch Antriebe hemmen und orientieren zu können, bedarf es einer Energie, die nach Gehlen aus dem konstitutiven Antriebsüberschuß des Menschen stammt: "Es läßt sich noch einsehen, daß nur ein überschüssiges Antriebsleben die Hemmungsleistungen hergeben kann, welche in jedem orientierten Bedürfnis enthalten sein müssen." (GEHLEN, 1962, S. 360) Die Handlungsfreiheit besteht folglich darin, die nicht festgelegten Antriebe auf Dauerinteressen zu orientieren, d. h. den Antriebsüberschuß zu formieren. Die Formierung des Antriebsüberschusses, durch die die Ausbildung von Dauerinteressen erfolgt, nennt GEHLEN "Zucht" und be-

stimmt den Menschen darum als "Zuchtwesen" (vgl. GEHLEN, 1962, S. 61).

Entscheidend unter dem Blickwinkel der Freiheit ist nun, daß GEHLEN die Ausbildung von Dauerinteressen, von Orientierungsdienlichen Haltungen und Haltgefügen nicht der Freiheit und Verantwortung des einzelnen Menschen überlassen will, sondern dagegen die Notwendigkeit eines äußeren Halts, der "Institutionen" propagiert. Der Gefahr, daß Antriebe "luxurieren" können (GEHLEN, 1962, S. 351), d. h. daß Momentanbedürfnisse Dauerinteressen dominieren, und der Gefahr, daß der Mensch als "riskiertes Wesen" allein auf sich gestellt verunglücken kann (GEHLEN, 1962, S. 33), ist nach GEHLEN dadurch zu begegnen, daß durch Institutionen "quasi-instinktive", konstante Verhaltensweisen gesichert werden (vgl. GEHLEN, 1962, S. 79).

Freiheit hat bei GEHLEN also ihren Ort in der Formierung des Antriebsüberschusses. Diese Freiheit ist jedoch doppelt begrenzt, denn erstens ist der Mensch nicht frei, nicht zu formieren, und GEHLEN spricht deshalb vom Formierungszwang. Zweitens sollen die Ziele der Formierung nicht innerer, subjektiver, d. h. selbst zu verantwortender Freiheit des Menschen überlassen, sondern durch den Außenhalt der Institutionen garantiert werden. Um die, durch Instinktreduktion bedingte, Labilität des Menschen zu einem quasi-instinktiven, d. h. geregeltem und verlässlichem Verhalten zu transformieren, bedarf es nach GEHLEN institutioneller Zucht und Führung. Freiheit ist folglich für GEHLEN nur als veräußerte, d. h. institutionalisierte zu akzeptieren: "Wenn man sagt, der Dienst an den Institutionen sei die "Entfremdung", so ist das ganz richtig, aber diese Entfremdung ist die Freiheit, nämlich die Distanz zu sich selbst und zu dem, was sich so zufällig im Kopf und im Herzen abgelagert hat, wenn diese lange genug den Meinungsmachern ausgeliefert waren." (GEHLEN, 1973, S. 75)

GEHLENS These, daß die Formierung des Antriebsüberschusses, d. h. die Bestimmung der Handlungsziele allein durch den Außenhalt fester Institutionen und nicht durch selbstverantwortliche, freie Zielbestimmung des Menschen erfolgen soll, ist problematisch.

Nach APEL ist GEHLENS These zwar formalanthropologisch richtig, denn man kann durchaus zugeben, daß der Mensch nur in Institutionen frei sein kann, da ihn diese weitgehend von elementaren Lebensaufgaben entlasten und so Spielraum für höhere Leistungen schaffen (vgl. APEL, 1976, S. 207). Die Verabsolutierung der Institutionen durch GEHLEN ist aber zu kritisieren, denn GEHLEN scheint "nur die Notwendigkeit der institutionellen Selbstentfremdung, nicht aber die Notwendigkeit ihrer erneuten Überwindung anzuerkennen". (APEL, 1976, S. 207) Wenn GEHLEN durch die Propagierung der Institutionen der historisch belegten, "schreckenerregenden Labilität der individuellen Subjektivität" vorbeugen will, so bleibt dennoch festzustellen, daß eine Verabsolutierung der leicht zur Unmenschlichkeit erstarrenden Institutionen keineswegs mehr Humanität garantiert (vgl. APEL, 1976, S. 207). Unter dem ethischen Aspekt scheint vielmehr die freie Infragestellung von Institutionen gefordert, denn jede konkrete Institution erweist sich eo ipso als dogmatisch und damit als fraglich (vgl. APEL, 1976, S. 218).

Verbleibt man im Rahmen von GEHLENS Institutionstheorie, so stellt sich weiterhin die Frage, woher die Institutionen ihre Ziele und Zwecke beziehen sollen bzw. woher sie einen Bewertungsmaßstab zur Qualifikation von Zielen und Zwecken haben. Mißtraut man wie GEHLEN jeder subjektiven Vernünftigkeit in bezug auf Ziel- und Zweckbestimmung, so bleibt allein der Rekurs auf die Lebensdienlichkeit als oberster Wert, oder die Frage bleibt unbeantwortbar. Das

Telos der biologischen Nützlichkeit wäre in diesem Fall allein normativ.

Geht man noch einen Schritt weiter, indem man Institutionen in ihrer Funktion als Mittel zur Regelung sozialen Zusammenlebens begreift, so deutet sich ein Zirkel in GEHLENS Argumentation an. Institutionen sind unleugbar selbst Produkte des Menschen. Um aber Institutionen zu schaffen, bedürfte es aber unter GEHLENS Voraussetzung einer verlässlichen, ersten Institution. Wie aber, so ist dann zu fragen, ist die Entstehung dieser ersten Institution zu denken? Ohne einer Rehabilitierung des Innenhalts, d. h. menschlicher Freiheit und Selbstverantwortung, ist die Vorstellung eines reinen Außenhalts im Sinne der Institutionen unhaltbar.

GEHLENS Modell des Zusammenspiels von Antrieb und Handlung erlaubt zwar die Vorstellung von Freiheit auf biologisch-vitaler Ebene, doch eben nur auf dieser Ebene. Menschliche Freiheit hat bei GEHLEN nur den Sinn der biologischen Lebenshaltung. Dagegen ist aber einzuwenden, daß es in der menschlichen Existenz nicht allein um das bloße Überleben zu tun ist, denn es ist zugleich immer auch zu fragen, wie man leben soll bzw. wie man leben kann (vgl. KAMLAH, 1973, S. 91 ff.). Daß Kulturleistungen des Menschen lebensdienlich sind, heißt noch lange nicht, daß sie alle mit dem Maßstab der biologischen Nützlichkeit voll ausgemessen werden können: "Der Kompensationsgedanke, biologisch konsequent auf das Ganze menschlichen Daseins bezogen, schließt das Verständnis für das Warum und Wie der Kompensation nicht mit ein." (PLESSNER, 1976, S. 57) Wollte man den Maßstab der biologischen Nützlichkeit zum einzig moralischen erklären, so wäre der Vorwurf des Biologismus gegen GEHLEN berechtigt (vgl. APEL, 1976, S. 200). GEHLEN betont sicher zu Recht die Bedeutung des vital-biologischen Aspekts menschlicher Existenz gegenüber idealistischen oder materialisti-

schen Reduktionen (vgl. GEHLEN, 1962, S. 20), er übersieht aber dabei, daß sich menschliche Existenz ebensowenig in diesem einen Aspekt erschöpft, wie Freiheit allein auf die vital-biologische Ebene zu beschränken ist. Hebt man wie GEHLEN diesen eingeschränkten, biologisch-funktionalen Begriff von Freiheit noch zugunsten von selbstentfremdenden Institutionen auf, so wird eine positive Vorstellung menschlicher Freiheit ad absurdum geführt.

Eine kritische Einstellung gegenüber den Ansätzen von SCHELER und GEHLEN findet sich bereits bei dem Zoologen und Anthropologen A. PORTMANN. Gegen den dualistischen Ansatz SCHELERS sieht PORTMANN die Aufgabe der Biologie darin, diesen Dualismus zu überwinden. Unter Bezugnahme auf G. MARCEL stellt er fest: "Wir leben in der paradoxen Situation, daß wir uns weder von unserer Leiblichkeit ablösen noch uns mit ihr identifizieren können ..." (PORTMANN, 1970, S. 162) PORTMANN stützt GEHLENS These von der unspezialisierten Mängelhaftigkeit des Menschen, indem er unter Bezeichnungen wie "physiologische Frühgeburt" und "sekundärer Nesthocker" auf die natürliche Unfertigkeit des Neugeborenen hinweist, der die spezifisch menschlichen Verhaltensweisen (aufrechter Gang, Sprache und einsichtiges Handeln) erst im Laufe seines ersten Lebensjahres erlernen muß (vgl. PORTMANN, 1956, S. 49 und S. 56). Ähnlich wie GEHLEN sieht er den Unterschied zwischen Mensch und Tier darin, daß das Tier instinktgesichert und morphologisch hochspezialisiert ist und darum ein relativ starres, artspezifisches, umweltangepaßtes Verhalten zeigt. Indiz dafür ist die relativ kurze Lernzeit und die frühe Geschlechtsreife bei Tieren, worin zugleich die verminderte Bedeutung der Tiersozietät zum Ausdruck kommt. Der Mensch hingegen ist instinktarm, relativ unspezialisiert und sein Verhalten ist deshalb weitaus stärker abhängig von Erfahrung und Lernen. Die späte Geschlechtsreife ermöglicht eine lange Lern-

zeit, die die große Bedeutung der menschlichen Sozietät für die Menschwerdung unterstreicht. Die Folge der Unfertigkeit und Unspezialisiertheit des Menschen ist eine einzigartige Offenheit, die zugleich als relative Freiheit gegenüber der Natur Kultur ermöglicht. PORTMANN widerspricht jedoch GEHLEN in bezug auf die These, daß menschliche Kultur ausschließlich dem biologischen Zweck der Lebenserhaltung diene. Unter Bezeichnungen wie "hypertelisch" und "funktionslos" weist PORTMANN auf menschliche Leistungen und Verhaltensstrukturen hin, die nicht allein als Mängelkompensation, sondern aus dieser Perspektive als Überkompensation aufzufassen sind und nach PORTMANN der Selbstdarstellung des Menschen dienen (vgl. PORTMANN, 1970, S. 159). Sprache, Mimik aber auch Technik sind dafür beispielhaft zu nennen.

Wie die Verhaltensforschung zeigt, reicht jedoch das Kriterium der bloßen Lebenshaltung nicht einmal aus, alle tierischen Verhaltensweisen adäquat zu begreifen, denn auch im tierischen Bereich muß nach PORTMANN der Erhaltungsaspekt durch den Aspekt der Selbstdarstellung ergänzt gedacht werden, der erst "funktionslosem" Verhalten, bzw. "funktionslosen" Bildungen einen Sinn gibt: "Bildungen wie die Stoßzähne der Elefanten, die Hauer der Wildschweine ... blieben unverständlich, solange wir nicht neben ihren erhaltenden Leistungen auch ihre Darstellungs- und Ausdrucksfunktion mitbedenken." (PORTMANN, 1970, S. 163) Die von PORTMANNs Kritik geforderte Zwischenstellung hat ihren philosophischen Ausdruck im Versuch von H. PLESSNER gefunden.

5.3.2 DER ANSATZ VON H. PLESSNER

Der anthropologische Ansatz H. PLESSNERS, wie er ihn in seinem Hauptwerk "Die Stufen des Organischen und der Mensch" entwickelt, ist in seinem Grundkonzept den Ansätzen

SCHELERS und GEHLENS sehr ähnlich. Auch PLESSNER behauptet, daß seine Untersuchung biologisch sei und streng im Rahmen äußerer Anschauung verbleibe (vgl. PLESSNER, 1965, S. XIX). Wie SCHELER und GEHLEN möchte auch PLESSNER durch den Vergleich mit Pflanze und Tier Erkenntnisse über den Menschen gewinnen. Zugleich - und das ist das Charakteristikum von PLESSNERS Ansatz - versucht PLESSNER diese biologische Ausrichtung mit dem idealistischen Gedankengut FICHTEs und HEGELs zu vermitteln. Dieser Vermittlungsversuch zwischen Biologie und "einer apriorischen Theorie der organischen Wesensmerkmale" (PLESSNER, 1965, S. XX) mündet in starke Affinität zum existentialistischen Seins- und Freiheitsdenken J.P. SARTRES (vgl. SCHULZ, 1976, S. 436).

Da PLESSNER die Absicht hat, die Divergenz zwischen anthropologischen Aussagen von Naturwissenschaften einerseits und von Geisteswissenschaften andererseits aufzuheben, benötigt er einen neutralen, noch nicht vorbelasteten Terminus, der es ihm zugleich ermöglicht, den Menschen im Zusammenhang mit den anderen Lebewesen (Pflanze und Tier) zu begreifen.

"Eine Vorstellung von der Daseinsart des Menschen als eines Naturereignisses und Produkts ihrer Geschichte gewinnt man nur im Wege ihrer Kontrastierung mit den anderen uns bekannten Daseinsarten der belebten Natur. Dazu bedarf es eines Leitfadens, als den ich den Begriff der Positionalität wählte, eines, wie ich glaube, fundamentalen Merkmals durch welches belebte sich von unbelebten Naturgebilden unterscheiden." (PLESSNER, 1965, S. XIX) Ob der Rekurs auf den neutralen, inhaltlich nicht vorbelasteten Begriff "Positionalität", durch den sich PLESSNER zunächst fruchtbar von SCHELER und GEHLEN unterscheidet, in PLESSNERS Ansatz durchgehalten wird, oder ob dieser nicht vielmehr wieder auf die, von ihm kritisierten, weil vorbelasteten Termini zurückgreifen muß, wird zu prüfen sein.

5.3.2.1 DIE EXZENTRISCHE POSITION DES MENSCHEN

Was besagt der fundamentale Begriff "Positionalität" bei PLESSNER? Durch Positionalität, bzw. positionalem Charakter unterscheidet sich Organisches von Anorganischem. Ein unbelebter Körper "ist, soweit er reicht" (PLESSNER, 1965, S. 129), er hört einfach auf, hat eine Grenze. Unbelebte, anorganische Dinge sind beziehungslos untereinander und gegen die sie umgebende Umwelt. SARTRE faßt dieses Phänomen des selbstgenügsamen Ruhens der Dinge in sich selbst im Begriff des "An-Sich-Seins" (vgl. SARTRE, 1980, S. 30 ff.). Belebte organische Dinge zeichnen sich nach PLESSNER dadurch aus, daß sie in Beziehung zur Umwelt und - im Falle des Menschen - zu sich selbst stehen, daß sie positionalen Charakter haben. Das Organische ist nicht im Sinne DESCARTES res extensa, sondern es ist, hat und behauptet seinen Ort gegenüber dem Umfeld. Der Begriff Positionalität ist ein relationaler Begriff, der die Beziehung zwischen lebendigem Organismus und dem umgebenden Medium, das PLESSNER Positionsfeld nennt, ausdrücken soll. "Ein Lebewesen erscheint gegen seine Umgebung gestellt. Von ihm aus geht die Beziehung auf das Feld, in dem es ist, und im Gegen-sinne die Beziehung zu ihm zurück." (PLESSNER, 1965, S. 131) Ein Lebendiges steht über sein bloßes faktisches Dasein hinaus in einem Verhältnis zur Umgebung, die so zu seiner Umgebung wird. PLESSNER ist in seiner Theorie des Lebendigen bestrebt, das Lebendige als einen dialektischen Prozeß zu fassen und verwehrt sich deshalb gegen eine statische Auffassung von Positionalität: "Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, indem es wird; der Prozeß ist die Weise seines Seins." (PLESSNER, 1965, S. 132) Dieser Prozeß wird durch zwei konstitutive Momente bestimmt: durch den Übergang (aus sich heraus - in sich hinein) und durch das Beharren in den organischen Grenzen. Um übergehen zu können, ist eine Abhebung, Lockerung und Distanz

zum eigenen Sein notwendig. Soll jedoch dieses Übergehen nicht ein Zerlaufen ins völlig Unbestimmte, ins Nichts sein, muß zum Moment des Übergehens das Moment des Beharrens hinzukommen. Damit das organische Ding nicht "vernichtet" wird, bedarf es des Beharrens in seiner Grenze. Diese beiden Momente sind dialektisch als zwei Seiten eines Prozesses, den PLESSNER als "stehendes Übergehen" (PLESSNER, 1965, S. 134) bezeichnet, aufeinander bezogen. "Bleiben, was es ist, und Übergehen sowohl in das, was es nicht ist (über ihn hinaus) als auch in das, was es ist (in ihn hinein), müssen in Einem vollzogen werden, um die Art zu ergeben, wie das Organische ist." (PLESSNER, 1965, S. 133)

Dieser Prozeß ist nach PLESSNER nicht richtungslos, denn er hat ein Ziel, die Gestaltidee. Ein lebendiger Körper tritt nie als Einmaligkeit auf, sondern als Gestalt im Spielraum der Gestaltidee, des Typus. Die Welt des Organischen ist in Typen (d. h. Gestaltideen) gegliedert, die untereinander hierarchisch gestuft sind: "Typizität und Stufung der organischen Welt sind dagegen wesensnotwendige Modi, nach denen Leben (als Verwirklichung der Grenze eines physischen Dinges) allein physische Realität gewinnt." (PLESSNER, 1965, S. 137) Der Entwicklungsprozeß des Lebendigen ist nach PLESSNER eine Vervollkommenung in Richtung Gestaltidee eine Realisierung der Grenze, die schon bei Beginn des Prozesses vorliegt. Ein Körper "wird in dieser Entwicklung im Grunde nichts, was nicht schon im Ausgang gegeben gewesen wäre" (PLESSNER, 1965, S. 145). Daraus zieht PLESSNER die Konsequenz, daß sich jeder faktische Organismus in einem defizienten, unfertigen Status befindet: "Vielleicht ... wird diese Unfertigkeit nie völlig beseitigt, wird das Ding faktisch nie das, was es sein 'soll', aber unter dem Vorwiegendsein einer wesenhaften Bestimmtheit kann es nicht anders als immer fertiger werden." (PLESSNER, 1965, S. 142)

Bereits an dieser Stelle wird die Problematik von PLESSNERS Vermittlungsversuch zwischen Biologie und apriorischer Theorie des Organischen offenbar. Beide Perspektiven fallen auseinander und PLESSNER gibt - entgegen seiner Intention streng biologisch vorgehen zu wollen - der idealen Apriori-Konstruktion den Vorrang, wenn er feststellt: "Pflanze und Tier lassen sich nicht nach empirischen Merkmalen wesensmäßig unterscheiden. Ihre Differenz ist in voller Realität ideell." (PLESSNER, 1965, S. 134) PLESSNER betont selbst, daß seine These von der hierarchischen, diskontinuierlichen Stufung des Organischen gegen die biologische Tatsache der vielfältigen Übergangsformen im Bereich des Lebendigen steht: "Im Empirischen kann man die Grenzlinie zwischen dem pflanzlichen und dem tierischen Reich nicht finden; hier gibt es Übergänge neben den ausgesprochenen Formen ... Ideen bilden eine diskontinuierliche Mannigfaltigkeit gegenseitiger Überhöhung ohne Möglichkeit, von einer Stufe zur nächsten nach einem Prinzip kontinuierlichen Fortgangs zu gelangen." (H. PLESSNER, 1965, S. 235/6). Es bleibt zu fragen, nach welchen Gestaltideen sich die zweifellos existierenden Zwischenformen entwickeln, da PLESSNER im Fortgang nur für Pflanze, Tier und Mensch die Gestaltidee anhand ihrer Positionalität näher expliziert. Außerdem scheint es aus biologischer Perspektive schlechthin unannehmbar, Gestaltideen zu behaupten, die eben nur auf idealer Abstraktion beruhen, realiter aber nirgendwo anzutreffen sind.

Wenn vorher auf die Dialektik zwischen Beharren und Übergehen im Prozeß des Lebendigen hingewiesen wurde, so muß diese Dialektik um ein weiteres Moment erweitert werden, um den Prozeß in seiner ganzen Totalität zu erfassen. Der Prozeß ist ein vermittelter, d. h. der Organismus kann den Prozeß nicht allein aus sich selbst leisten. Er bedarf eines äußeren Mediums, des Positionsfeldes, in das er je nach seiner Positionalität eingebunden ist, mit dem er in

einem Funktionskreis, dem "Lebenskreis" steht. "Der Organismus ist Einheit nur als durch Anderes, als er selbst ist, in ihm vermittelter Körper, Glied eines Ganzen, das über ihn hinausliegt." (PLESSNER, 1965, S. 195)

Am deutlichsten zeigt sich das Moment der Vermitteltheit an der offenen Organisationsform der Pflanze. PLESSNER definiert: "Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht." (PLESSNER, 1965, S. 219) Bei der Pflanze liegt die Dominanz in der positionalen Beziehung zwischen Umfeld und Pflanze eindeutig beim Umfeld als dem Anderen der Pflanze: "... alle Bewegungen gehen an der Pflanze vor sich, nie 'von' der Pflanze 'aus'." (PLESSNER, 1965, S. 233) Die starke Gebundenheit der Pflanze - die ja keine selbständige Möglichkeit der Ortsveränderung hat - an ihr Positionsfeld wird z. B. deutlich durch die Tag- und Nachtstellung der Blätter oder durch ihr Wachstum zum Licht.

Anders liegt der Fall bei der geschlossenen Organisationsform des Tieres. "Geschlossen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen mittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum selbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht." (H. PLESSNER, 1965, S. 226) "Mittelbarkeit" besagt, daß das Tier nicht wie die Pflanze in direktem Kontakt zum Medium steht, sondern daß der Kontakt durch den tierischen Körper vermittelt wird. Zwischen dem Tier als Zentrum und dem Medium sind Organe zwischengeschaltet. "Der Körper ist die Zwischenschicht zwischen dem Lebendigen und dem Medium geworden." (PLESSNER, 1965, S. 230) Der tierische Körper ist dann nicht bloß mehr gleich dem pflanzlichen Körper ein Moment in einer zweistelligen Relation von Organismus und

Umwelt, sondern er ist Mittelglied einer dreistelligen Relation geworden. Diesen Unterschied macht PLESSNER terminologisch deutlich, indem er die begriffliche Differenz von Körper und Leib einführt: "Sein Körper ist sein Leib geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem Umfeld zusammenhängt." (PLESSNER, 1965, S. 231)²²

Als Oberbegriff für das, was hier "Lebenssubjekt" und weiter oben "das Lebendige" heißt, dient PLESSNER der Begriff "Zentrum". Die tierische Positionalität ist demzufolge zentrisch. "Zentrische Positionalität" besagt ein Zweifaches. Erstens: Das Tier hat einen Leib, kann ihn beherrschen, hat also in gewisser Weise Distanz dazu, weiß aber nicht davon, weiß nicht von sich als Zentrum. Zweitens: Das Tier geht im Hier und Jetzt auf; es lebt aus sich heraus - in sich hinein, gemäß seinen Trieben. PLESSNER beschreibt die Zentralität des Tieres so: "Als nicht relativierbares Hier-Jetzt hat und beherrscht das Tier seinen Leib und mit ihm das umgebende Feld (S. 239) ... Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte." (PLESSNER, 1965, S. 288)

Dieses Wissen um sich als Zentrum ist nach PLESSNER erst dem Menschen möglich. In der Reflexion kann sich der Mensch seines Zentrums, seiner Mitte bewußt werden. Notwendige Voraussetzung dazu ist, daß das Zentrum zu sich selbst Distanz haben kann; es muß außer sich, exzentrisch sein können. Deshalb nennt PLESSNER die Positionalität des Menschen eine exzentrische. "Obwohl auch auf dieser Stufe das Lebewesen im Hier-Jetzt aufgeht, aus der Mitte lebt, so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewußt geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es Ich, der 'hinter sich' liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit ... der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol." (PLESSNER, 1965, S. 290) Der Mensch

ist zwar wie das Tier im Hier und Jetzt, in seiner Körperlichkeit gebunden, er ist jedoch "zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung in Raum und Zeit ... seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt" (PLESSNER, 1965, S. 291 ff.).

Diese beiden letzten Aussagen PLESSNERS zeigen die starke Affinität zum Denken SARTRES, der ja auch das Wesen des Für-Sich als ein Nichts an Sein und dieses Nichts an Sein als Freiheit bezeichnet (vgl. SARTRE, 1952, S. 369). PLESSNER bestimmt den Ort der Freiheit in der Differenz zwischen exzentrischer Reflexionsposition und zentrischem Lebensvollzug des Menschen: "er weiß sich frei und ist trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muß" (PLESSNER, 1965, S. 291). Die Vorstellung von der, an die exzentrische Position gebundenen, Freiheit führt PLESSNER letztlich dazu, den Menschen als Bruch von Natur und Geist zu bestimmen und bringt ihn so in die Nähe des SCHELERSchen Dualismus: "Ihm ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur." (PLESSNER, 1965, S. 292)

Es ist offensichtlich, daß derartige Behauptungen nicht als biologische Untersuchung gelten können. Weitaus problematischer aber ist PLESSNERS These, daß Freiheit als Gegenbegriff zu leiblicher Existenz zu verstehen ist. Ungeachtet dessen, daß eine Anthropologie, die biologisch vorgehen will, unmöglich ihr eigenes Fundament, den lebendigen Organismus als Hindernis auffassen darf, stellt sich die Frage, ob nicht die Leiblichkeit als das Andere der Freiheit zu denken sei. Soll nicht rein spekulativ nur von intelligibler Freiheit die Rede sein, so darf die Leiblichkeit als ihr realer Ermöglichungsgrund nicht undialektisch als Hemmnis bewertet werden.

Der Wechsel der biologischen Ausgangsposition in eine idealistisch anmutende Position wird bei PLESSNER noch deutlicher, wenn man seinen Personbegriff hinzunimmt. Entsprechend der Dreiteilung der Person in Leib, Seele und Geist, differenziert PLESSNER die Welt in Außen-, Innen- und Mitwelt. Die Außenwelt (Umwelt, Natur) "umgibt die Person", die Innenwelt (Seele, Psyche) "erfüllt die Person" und die Mitwelt "trägt die Person" (vgl. PLESSNER, 1965, S. 303). Besondere Beachtung verdient die Mitwelt als die Welt des Geistes. Die Mitwelt ist nach PLESSNER kein materieller Zusatz zu Innen- und Außenwelt, sondern sie ist das Spezifikum der Exzentrizität: "Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position, ... so ist sie das reine Wir oder Geist und nur so ist der Mensch Geist, hat er Geist ... In der Mitwelt gibt es nur Einen Menschen ... die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen." (PLESSNER, 1965, S. 302 ff.). Der Begriff "Mitwelt" soll nach PLESSNER nicht die soziale Welt, das Miteinanderleben der Menschen bezeichnen, sondern das, was synonym "Geist" oder "Vernunft" genannt werden kann. PLESSNER behauptet eine Differenz zwischen Mitwelt einerseits und Außen- und Innenwelt andererseits. Diese Behauptung scheint der KANTischen Unterscheidung von transzendentelem und empirischem Ich analog zu sein. Außen- und Innenwelt sind bei PLESSNER ebenso empirisch zufällig wie das empirische Ich bei KANT. Die Mitwelt jedoch, der Geist ist bei PLESSNER ebenso überindividuelle Einheit wie bei KANT das transzendentele Ich.

Die Differenz zu SCHELERS Begriff des Geistes als außer-räumlichem und außerzeitlichem Prinzip scheint völlig aufgehoben, wenn man PLESSNERS Unterscheidung von individuellem Ich und allgemeinem Ich zu diesen Behauptungen über die Mitwelt hinzunimmt. Dieses allgemeine Ich ist raum- und zeitlos zu denken und im Sinne FICHTEs als Bedingung der Möglichkeit von Ichkonstitution aufzufassen (vgl. PLESSNER, 1965, S. 300 ff.). Da sich der Rückgriff auf FICHTEs spe-

kulative Konstruktion bei PLESSNERS anthropologischem Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit noch deutlicher zeigt, soll dieser Hinweis auf die spekulativen Implikate in PLESSNERS Ansatz zunächst genügen.

5.3.2.2 DIE ANTHROPOLOGISCHEN GRUNDGESETZE NACH H. PLESSNER

H. PLESSNER stellt drei anthropologische Grundgesetze auf, die nur in bezug und unter Voraussetzung der exzentrischen Position des Menschen angemessen verstanden werden können. Das erste Gesetz nennt PLESSNER das Gesetz der "natürlichen Künstlichkeit", das, formelhaft gesprochen, zeigen soll, daß die natürliche Welt des Menschen die Kulturwelt ist. Der Mensch hat als exzentrisches Wesen nicht wie die anderen Lebewesen eine natürliche Umwelt, mit der er im Gleichgewicht steht. Sein Leben ist nicht umweltgesichert, und deshalb muß er sein Leben führen. Die Gebrochenheit seines Wesens zwingt den Menschen, sich seine Umwelt künstlich aufzubauen. "Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er schon ist, erst machen ... Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich." (PLESSNER, 1965, S. 309 f.) Die sich geschichtlich entwickelnde Kulturwelt ist für PLESSNER Ausdruck der fundamentalen Gebrochenheit des Menschen. Diese Gebrochenheit wird in der Differenz zwischen Sein und Sollen erfahren, wodurch zugleich die menschliche Freiheit aufscheint, die in Fragen wie "Was soll ich tun?" oder "Wie soll ich leben?" zum Ausdruck kommt.

PLESSNER geht zwar wie GEHLEN davon aus, daß der Mensch sein Leben führen muß und deshalb Kultur schafft, er verwehrt sich jedoch gegen GEHLENS Auffassung, daß die Kultur in biologischen Zweckmäßigkeiten aufgehe und betont dagegen den geschichtlichen Charakter der Kultur. Der Grund für

Kultur ist nach PLESSNER nicht die reine biologische Mängelhaftigkeit des Menschen, sondern sein Bedürfnis, die exzentrische Position zu verlassen. Der Mensch, der nach PLESSNER ort- und zeitlos im Nichts steht, will und muß sich ins Gleichgewicht mit seiner Umwelt bringen (vgl. PLESSNER, 1965, S. 310 ff.). Dazu dient die Kulturleistung, die es dem Menschen ermöglichen soll, die exzentrische Position zu verlassen, sie zu kompensieren und so Halt, Heimat und Geborgenheit zu gewinnen. Doch keine 'Heimat' ist endgültig: sie wird erneut am Gesollten gemessen und muß erneut überschritten werden. Diese dauernde Überschreitung der vollzogenen Entwürfe begründet nach PLESSNER die Geschichte, die die exzentrische Position des Menschen und seine damit verbundene unbedingte Freiheit illustriert. "Die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit seiner besonderen Positionalitätsart - und nicht erst die Störung eines ursprünglich normal gewesenen und wieder harmonisch werden könnenden Lebenssystems ist der 'Anlaß' zur Kultur." (PLESSNER, 1965, S. 316) Die negative Seite menschlicher Freiheit ist nach PLESSNER die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit des Menschen. SARTRE, der wie PLESSNER diese Schattenseite menschlicher Freiheit betont hat, bringt dies dadurch zum Ausdruck, daß er den Menschen als zur Freiheit verurteilt bezeichnet (vgl. SARTRE, 1952, S. 370).

Im zweiten anthropologischen Grundgesetz, dem Gesetz der "vermittelten Unmittelbarkeit", verdeutlicht PLESSNER die bereits vorher erwähnte Dialektik der Vermittlung von Organismus und Medium. Er greift dazu ausdrücklich auf FICHTEs Erkenntnistheorie zurück und veranschaulicht die vorgefundene vermittelte Unmittelbarkeit am Beispiel des künstlerischen Schaffens (vgl. PLESSNER, 1965, S. 325). Gegen einen naiven Realismus ²³ behauptet PLESSNER, daß Selbst- und Welterkenntnis nie direkt, unmittelbar möglich sind. Jegliche Gegenstandserfahrung ist immer schon subjektiv

strukturiert. Um überhaupt von einem Objekt reden zu können, ist ein Subjekt als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis vorauszusetzen (vgl. 5.1.3). Ein Objekt gibt es nur für ein Subjekt; es wird nicht an sich erkannt - wie der naive Realismus meint -, sondern ist durch das Subjekt vermittelt. Die Erkenntnis, das Wissen faßt unmittelbar etwas Mittelbares: "... die Realität in der Erscheinung, das Phänomen der Wirklichkeit" (PLESSNER, 1965, S. 329). Die Vorstellung einer unmittelbaren Erkenntnis der Wirklichkeit der Dinge ist nach PLESSNER nur Schein, denn es ist immer meine Erkenntnis, mein Bewußtseinsinhalt, in FICHTEs Sprache: eine Setzung des Ichs. Damit aber ein Ich erkennen kann, bedarf es - und das ist die andere Seite der Dialektik - des Nicht-Ichs, als dem Anderen seiner selbst.

Die vermittelte Unmittelbarkeit zeigt sich als indirekte Selbstvermittlung in der künstlerischen Produktion. Wie oben beschrieben, muß der Mensch Kultur schaffen, um Halt zu gewinnen, sich ausdrücken, um sich zu begreifen. Der Schaffensprozeß selbst ist unmittelbar, d. h. im Schaffen kann der Mensch zentrisch im Hier und Jetzt völlig aufgehen. Ist das Produkt jedoch vollendet, so setzt Reflexion aus exzentrischer Position ein. Der Schaffensprozeß wird nun durch die Vermittlung durch das Produkt begriffen und darin wird sich die schaffende Subjektivität ihrer selbst ansichtig. Das heißt, der Mensch kann sich nicht direkt unmittelbar aus sich selbst begreifen, sondern nur vermittelt über das Produkt, das Andere, das Nicht-Ich, das zugleich Setzung des Ich ist.

Während bei PLESSNERs zweitem anthropologischen Grundgesetz die Orientierung am Gedankengut FICHTEs deutlich wird, zeigt sich am "Gesetz des utopischen Standorts" die starke Affinität zum existentialistischen Denken SARTRES. In diesem Gesetz, das den Untertitel "Nichtigkeit und Transzendenz" trägt, stellt PLESSNER radikal die konsequente

Beibehaltung seiner These von der exzentrischen Position des Menschen gegen jede Art religiöser Vorstellung. Der Mensch kann aus seiner exzentrischen Position die Welt "nichten". Er steht haltlos da, ohne "zu wissen, 'wo' er und die seiner Exzentrizität entsprechende Wirklichkeit steht" (PLESSNER, 1965, S. 342) und gerade dies macht den utopischen Charakter seines Standorts aus. Analog der Begründung von Kultur leitet PLESSNER auch die Entstehung religiöser Vorstellungen aus der gleichgewichtslosen exzentrischen Position ab, wenn er behauptet, daß die Frage nach Gott als dem Weltgrund aus der Erkenntnis der Nichtigkeit und der Endlichkeit der Welt resultiert. PLESSNER spricht von einem "Sprung in den Glauben", durch den sich der haltlos exzentrische Mensch Halt, Heimat und Geborgenheit schaffen kann (vgl. PLESSNER, 1965, S. 342). Darin sieht PLESSNER die Funktion von Religion, die er jedoch ablehnen muß, wenn er an seiner These von der exzentrischen Position festhalten will, deren Charakteristikum es ja gerade ist, daß sie nie in einer zentrischen Position, die Halt geben könnte, aufgehen kann: "Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück." (PLESSNER, 1965, S. 342) Aus der exzentrischen Position heraus, vom utopischen Standpunkt aus, ist auch die Gottesvorstellung bezweifelbar, und sie muß nach PLESSNER geleugnet werden, da jede Vorstellung eines Absoluten oder des vollkommenen Gleichgewichts eine Negation des utopischen Standorts bedeuten würde. Für PLESSNER besteht die Alternative einer Entscheidung für die Gottesvorstellung oder für die exzentrische Position, und er fordert deshalb dazu auf, jeden ontologischen Gottesbeweis zu zerbrechen, falls es diesen gäbe (vgl. PLESSNER, 1966, S. 346).

Die bereits mehrfach erwähnte Nähe PLESSNERS zu SARTRE wird in diesem dritten anthropologischen Grundgesetz so überdeutlich, daß es angebracht erscheint, auf die entsprechenden

Stellen bei SARTRE hinzuweisen. Bereits in der Terminologie gleichen sich SARTRE und PLESSNER sehr. Beide sprechen in bezug auf die menschliche Freiheit von "Nichts", "Nichtung", "nichtender Kraft des Für-Sich" (SARTRE, 1952, S. 364), die gegen den Halt, das Geronnensein des An-Sich steht, und die den Ursprung für menschliches Handeln bildet. SARTRE bezieht sich auf den gleichen Sachverhalt, den PLESSNER als exzentrische Position bezeichnet, wenn er feststellt: "Und dieses Insgesamt ist schließlich ich-selbst als Transzendenz, ich, sofern ich außerhalb meiner ich-selbst zu sein habe" (SARTRE, 1952, S. 367). Unbedingte Freiheit als der "Stoff meines Seins" (SARTRE, 1952, S. 367) ist Nichtung und wird analog wie bei PLESSNER als Bruch mit sich selbst und mit der Welt bei SARTRE bestimmt: "Vom ersten Kapitel an haben wir nachgewiesen, daß, wenn die Verneinung durch die menschliche Realität zur Welt kommt, diese ein Sein sein muß, das einen nichtenden Bruch mit der Welt und mit sich selbst herbeiführen kann; und wir haben ferner nachgewiesen, daß die beständige Möglichkeit dieses Bruches mit der Freiheit eins ist ... Sein heißt für das Für-Sich, das An-Sich, das es ist, nichten" (SARTRE, 1952, S. 369). SARTRE zieht aus dieser Auffassung menschlicher Freiheit, die "das Sein des Menschen, das heißt sein Nichts an Sein" (SARTRE, 1952, S. 371) ist, die analoge Konsequenz zu PLESSNERS Gesetz der natürlichen Künstlichkeit. "Weil die menschliche Realität nicht genug ist, ist sie frei; ... und die menschliche Realität zwingt sich zu machen, anstatt zu sein" (SARTRE, 1952, S. 371). Auch zu PLESSNERS Ausführung bezüglich der exzentrischen Position als utopischen Standort, als nicht mehr zu hinterfragenden Subjektpol läßt sich bei SARTRE eine Parallele finden, wenn dieser in bezug auf die "Urwahl" des Menschen sagt: "... wir erfahren außerdem unsere Wahl, das heißt uns selbst, als ohne Rechtfertigung, das heißt, wir erfassen unsere Wahl als nicht herleitbar von einer weiter zurückliegenden Realität" (SARTRE, 1952, S. 403).

5.3.3 ZUSAMMENFASSUNG UND STELLUNGNAHME

H. PLESSNER hat mit seinem anthropologischen Ansatz versucht die Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu überbrücken. Seine Intention, eine Vermittlungsstellung zwischen dualistischer Konzeption (wie sie M. SCHELER entwickelt hat), die den Menschen letztlich doch als reines Geist- und Vernunftwesen sehen will und einer einseitig biologisch ausgerichteten Konzeption (wie sie A. GEHLEN vertritt), die den Menschen nur als Naturwesen sehen will, ist insofern als gescheitert anzusehen, als sich auch PLESSNER zumindest in seinem Hauptwerk einseitig der ersteren zu verschreiben scheint. Er hat jedoch mit seinem Ansatz die Richtung gewiesen, in der sich eine philosophische Anthropologie weiterentwickeln könnte. Hätte PLESSNER an seiner primär dialektischen Sichtweise des Lebendigen festgehalten, so wäre ihm die einseitige Überbetonung absoluter Freiheit des Geistes verwehrt geblieben. Erst auf dem Hintergrund der Idee unbedingter, absoluter Freiheit kann die Leiblichkeit des Menschen zum Hindernis degradiert werden. Nimmt man zu PLESSNERS Aufweis der dialektischen Beziehung von Medium und lebendigem Organismus seine Betonung der Geschichtlichkeit des Menschen, so bleibt zu fragen, ob die exzentrische Position wirklich nur als unbestimmbar im Nichts gedacht werden muß, oder ob nicht gerade die geschichtlich bedingten und damit relativen Entwürfe zur Erklärung desselben Phänomens hinreichen könnten. Die Verknüpfung von exzentrischer Position und absoluter Freiheit beruht auf einer Einseitigkeit im Begriff der Freiheit, denn die ausschließliche Betonung absoluter Freiheit ist nur dann möglich, wenn das formale Moment der Freiheit, d. h. die Distanz zu etwas, mit dem vollen Begriff der Freiheit identifiziert wird. Zum formalen Moment der Freiheit muß jedoch das materiale Moment hinzugedacht werden, soll Freiheit nicht in abstrakter Einseitigkeit aufgefaßt werden. Das materiale Moment der Freiheit wird im lo-

gischen Sinne durch das Frei-zu, die positive Freiheit gewonnen (vgl. 4.2). Im anthropologischen Sinne verweist das materiale Moment der Freiheit einerseits auf die Leiblichkeit des Menschen, andererseits auf die konkreten sozial-historischen Bedingungen, in die der Mensch gestellt ist. Mit anderen Worten stellt sich die Frage, ob menschliche Freiheit, wenn einmal die Notwendigkeit vorausgesetzt ist, daß philosophische Anthropologie sich überhaupt auf Empirie einlassen muß, dann nicht immer schon gleichbedeutend mit bedingter Freiheit ist.

Freiheit wird bei SCHELER und PLESSNER an das intentionale, teleologische Handeln des Menschen gebunden und gegen einen blinden Naturkausalismus gestellt. Dieser Dualismus findet sich bei SCHELER ausgeprägt, und PLESSNER scheint ihm letztlich auch nicht widerstehen zu können. Würde man jedoch versuchen, die Teleologie des menschlichen Handelns in bezug zu einer natürlichen Teleologie zu setzen, die ihren Ausdruck z. B. in leiblicher Bedürftigkeit findet, so wäre der Dualismus, dieser radikale Bruch im menschlichen Wesen nicht notwendig anzunehmen. R. SPAEMANN hat diesen Gedanken so formuliert: "Dem Handeln selbst liegt vielmehr eine unmittelbare Erfahrung von Naturteleologie zugrunde, nämlich die Erfahrung des Triebes ... Wer sich nicht als schon wünschend und wollend vorfindet, dem kann nicht einmal die Vorstellung eines Zweckes verständlich gemacht werden" (SPAEMANN, 1978, S. 489) Ergänzt man diesen Gedanken durch die Vorstellung des Antriebs, wie es GEHLEN vorgeschlagen hat, könnte sich ein Ausweg aus dem Dualismus in Richtung Dualität eröffnen.

Ohne auf die vielen Einzelphänomene einzugehen, die die neuere Anthropologie aufgedeckt hat, und die als mannigfache Belege dienen können, eine Differenz zwischen Mensch und Tier de facto zu behaupten, sei hier noch einmal an

diejenigen anthropologischen Befunde erinnert, die als Hinweis auf menschliche Freiheit zu werten sind. Weltoffenheit, Mängelhaftigkeit und exzentrische Position sind die Grundbestimmungen des Menschen in der philosophischen Anthropologie. Sie finden ihren konkreten Ausdruck in den geschichtlichen Kulturleistungen des Menschen, die nicht einfach mit SKINNER als das Insgesamt der Zusammenhänge, in denen es zur Verstärkung kommt, ausreichend bestimmt sind (vgl. SKINNER, 1973a, S. 132). Vielmehr zeigt sich am Phänomen der menschlichen Kultur, die wohlverstanden nicht den Gegenbegriff zur Natur, sondern deren spezifisch menschliche Ausprägung darstellt, seine relative Freiheit gegenüber einer Welt, in die er nicht wie das Tier zweckmäßig eingebunden ist, sondern die er je neu in der Geschichte schaffen muß. Wissenschaftliche Erkenntnisse und deren Übersetzung in Technik verweisen auf der einen Seite auf menschliche Handlungsfreiheit gegenüber der Welt. Andererseits zeigen Sinnentwürfe in Kunst, Religion und Philosophie, daß der Mensch in biologischen Zweckmäßigkeiten nicht zur Ruhe kommt, sondern daß er das jeweils Erreichte aufgrund seiner konstitutiven Freiheit erneut in Frage stellen kann.

Am Phänomen der menschlichen Kultur zeigt sich - und das ist das eigentliche Verdienst der neueren philosophischen Anthropologie -, daß der Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht in einer rein additiven Differenzierung von Grundphänomenen des Verhaltens besteht, die Mensch und Tier in unterschiedlichem Maße gemeinsam haben. Vielmehr wird gerade am Ansatz von H. PLESSNER der dialektische Bezug zwischen Organisationsform und Verhaltensphänomen deutlich, das danach nicht als konstant für jede Organisationsform angesetzt werden darf, sondern je neu im Gesamtrahmen der spezifischen Organisationsform interpretiert werden muß. Erst aus dieser Überlegung heraus scheint es dann möglich, menschliche Freiheit und Bedingungen menschlichen Verhal-

tens nicht antithetisch, sondern in ihrem dialektischen Verhältnis zueinander zu verstehen.

5.4 ABSCHLIESSENDE ANALYSE

5.4.1 FREIHEIT: DAS "SELBSTSEIN" DES MENSCHEN

Aus den bisherigen Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Kausalität in bezug auf das menschliche Tun und Lassen ist folgende Problemlage deutlich geworden. Behauptet man eine unbedingte Freiheit des Menschen im Sinne KANTS, d. h. nimmt man einen absolut reinen Willen an, der sich selbst per Vernunft nach dem Sittengesetz bestimmt, so ist diese unbedingte Freiheit nur dann mit der durchgängig kausal determinierten, empirischen Welt vereinbar, wenn man wie KANT zwei voneinander unabhängige Welten annimmt. Freiheitsidee und universaler Kausalmechanismus der empirischen Welt stehen in diesem Fall beziehungslos nebeneinander. Der KANTISCHE Ausweg, im Begriff der Kausalität durch Freiheit eine Vermittlungsstelle in diesem Dualismus zu denken, führt in neue Probleme und kann deshalb nicht als Überwindung des prinzipiellen Dualismus angesehen werden.

Versucht man dagegen im Sinne der philosophischen Anthropologie die reale Möglichkeit von Freiheit aufzuweisen, d. h. versucht man Freiheit und kausale Determination zusammenzubringen, so gerät man zwangsläufig in eine Konkurrenz mit den empirischen Wissenschaften. Diese Konkurrenz verschärft sich zu einer radikalen Antithetik, wenn einerseits unter "Freiheit" unbedingte Freiheit im Sinne KANTS verstanden und andererseits die Vorstellung kausaler Determination mit dem Anspruch auf Universalerklärung verbunden wird.

Ein Ausweg aus der Antithetik von Freiheit und kausaler Determination scheint nur dann gegeben zu sein, wenn es möglich ist, Freiheit nicht als Negation von Kausalität denken zu müssen. Im Begriff der Freiheit müßte die strukturelle Einheit von Freiheit als innerweltlichem Ereignis und Freiheit als gleichzeitiger Transzendenz bloßer innerweltlicher Gegenständlichkeit gedacht werden können. Weltimmanenz und Welttranszendenz als die eine Struktur von Freiheit aufzuweisen ist das Ziel, das einen positiven Begriff von Freiheit erlauben würde, der zugleich die Antithetik von Freiheit und Determination auflösen würde.

H. PLESSNER hat in seinem anthropologischen Gesetz der "vermittelten Unmittelbarkeit" am Beispiel des künstlerischen Schaffens dieses Verhältnis von Weltimmanenz und Welttranszendenz der Freiheit veranschaulicht, indem er zeigt, daß sich Freiheit im Produkt des Künstlers zwar manifestiert, also weltimmanent wird, sie aber gleichzeitig nicht vollständig und endgültig manifest wird und deshalb der Prozeß des künstlerischen Schaffens aufgrund des transzendenten Moments der Freiheit erneut einsetzen muß (vgl. PLESSNER, 1965, S. 338).

W. KELLER unternimmt es, unter der vorgängigen Annahme, daß Freiheit gleichzeitig als weltimmanent und welttranszendent begriffen werden müsse, einen Freiheitsbegriff zu entwickeln, der es erlaubt, empirische Befunde mit der Vorstellung menschlicher Freiheit in Einklang zu bringen. "Im menschlichen Sein und Verhalten, soweit ihm Freiheit zukommt, muß beides (Weltimmanenz und -transzendenz, Anm. d. Verf.) in einem innigen Fundierungsverhältnis miteinander stehen; und es ist eben diese Relation, die den eigentlichen Sinn und wahren Begriff der Freiheit erst überhaupt bildet." (KELLER, 1965, S. 61) KELLERs Bestimmung der Freiheit als "Selbstsein" des Menschen soll im folgenden erläutert werden (KELLER, 1965, S. 69).

Die Frage nach der Freiheit ist primär die Frage nach der Freiheit des Menschen. Diese anthropologische Frage gründet nach KELLER (vgl. KELLER, 1965, S. 63) in der fundamental-ontologischen Frage nach dem Sein überhaupt, wobei vornehmlich das Verhältnis von Sein und Freiheit in bezug auf den Menschen erhellt werden soll. Wenn "Freiheit" mit KELLER als das "Selbstsein" des Menschen zu bestimmen ist, so muß das Sein des Menschen in seiner Besonderheit deutlich gemacht werden.

Im Sein des Menschen, im "Dasein", wie HEIDEGGER sagt, ist das Sein je schon in gewisser Weise ausgelegt (vgl. HEIDEGGER, 1977, S. 15). Es tritt in diesem besonderen Seienden in ein Selbstverhältnis, denn das Dasein ist kein bloßes Ansich-sein, kein bloß ontisch Vorhandenes. Es ist durch ein denkend-meinendes, bewußtes Verhältnis zum Sein vor anderem Seienden ausgezeichnet. Im Dasein steht das Sein in einem immanenten Verhältnis zu sich selbst, und es geht ihm solchermaßen in seinem Sein um es selbst: "Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat." (HEIDEGGER, 1977, S. 12) Nur im Dasein wird der dialektische Bezug zwischen Weltimmanenz und -transzendenz offenbar, der Freiheit ausmacht. So ist das Dasein einerseits gleich allem anderen Seienden in der Welt und damit mit deren Vorgegebenheiten verbunden. Diese Vorgegebenheiten (wie z. B. Geburt, Krankheit, Tod), die die Geworfenheit des Daseins ausmachen, können mit W. KAMLAH als "Widerfahrnisse" bezeichnet werden (vgl. KAMLAH, 1973, S. 35).

Doch die Weltimmanenz ist nur die eine Seite des Daseins. Zugleich zeigt sich die Welttranszendenz des Daseins darin, daß es nicht einfach, ontisch vorhanden, sein Sein hat, sondern es immer erst selbst vollziehen, sich selbst ins

Verhältnis zu diesen Bedingungen bringen muß, um zu sein: "... sein Sein ist sein eigener Akt, es ist Selbstvollzug. Dieses Seiende ist nicht so da, daß es einfach Sein hat, sondern in der Weise, daß es sein Sein selber ist, daß es sein Sein als seinen Vollzug vollzieht, daß es sich selbst stets fort selbst zeitigt." (KELLER, 1965, S. 64)

Anthropologisch gesprochen bedeutet dies, daß der Mensch nicht einfach sein Leben hat, sondern dieses selbst führen muß. Die fundamentalontologische Bestimmung, wie sie KELLER im Anschluß an HEIDEGGER trifft, steht somit im Einklang mit den analogen Feststellungen der philosophischen Anthropologie, die diese Tatsache, daß der Mensch sein Leben selber führen muß, als ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier hervorgehoben hat (vgl. 5.3.).

Die Bestimmung des Menschen als "Selbstsein" darf nach KELLER allerdings nicht als ethisches oder psychologisches Ideal vom Sein des Menschen mißverstanden werden, sondern soll nur die "schlichte Seinsweise des Menschen in aller Alltäglichkeit" bezeichnen (KELLER, 1965, S. 64). "Selbstsein" soll nur den Sachverhalt umschreiben, daß menschliches Leben und Erleben kein bloßer Ablauf, kein blindes Geschehen ist, sondern daß es sich um einen Selbstvollzug handelt, wobei es dem Menschen um ihn selbst, um sein eigenes Sein, um den Vollzug der eigenen Möglichkeiten geht.

Durch die Vorstellung des Selbstvollzuges ist das formale, das akthafte Moment des "Selbstseins" bezeichnet. In diesem akthaften Moment kommt der Moment des Unbedingten in der Handlung zum Ausdruck. Dies soll nicht im Sinne KANTs verstanden werden, denn das Moment des Unbedingten darf nicht einseitig verabsolutiert, im Sinne transzendentaler Bestimmung eines reien Willens gedacht werden. Vielmehr ist mit dem Moment des Unbedingten im Vollzug allein ein Moment in

einem dialektischen Verhältnis bezeichnet, das inhaltlich nicht apriori an Vernunft und Sittengesetz gebunden ist. Die Vorstellung unbedingter menschlicher Freiheit resultiert aus der ausschließlichen Betonung dieses Moments. W. KELLER weist jedoch darauf hin, daß das "Selbstsein" einen Inhalt, ein materiales Moment benötigt, um nicht leer zu bleiben. Das formale Moment des akthaften Selbstvollzuges verlangt nach einem Inhalt, mit dem es zu tun hat, an dem es sich vollziehen kann. Als dieser Inhalt erweist sich die Welt mit ihren Bedingungen, Vorgegebenheiten und Widerfahrnissen. "Selbstsein ist nur möglich in einer Welt und zu einer Welt." (KELLER, 1965, S. 67) W. SCHULZ, der wie KELLER davon ausgeht, "daß unsere Freiheit keine absolute, sondern eine relative Freiheit ist" (SCHULZ, 1981, S. 113), zieht daraus eine nahezu identische Konsequenz: "Es gibt keinen Selbstbezug ohne wirklichen oder möglichen Weltbezug." (SCHULZ, 1981, S. 112)

In KELLERs Begriff des Selbstseins wird die Dialektik von Weltimmanenz und -transzendenz, die menschliche Freiheit ausmacht, deutlich. Selbstsein als Selbstvollzug ist immer (im Sinne des In-der-Welt-seins) ontisch verwurzelt, d. h. Selbstsein ist nur unter Bezug auf leiblich-weltliche Bedingungen möglich, denn "Dasein 'existiert' nur als der reale Kontext seiner faktischen Lebensakte und ist nichts außerdem ... In der Welt befindlich, richtet das Dasein sich auf Welt aus, richtet sie für sich und sich in ihr ein" (KELLER, 1965, S. 67 ff.). Durch die explizit gemachte Beziehung von Selbstsein und Welt, d. h. Freiheit und Welt, muß das Verhältnis von Freiheit und kausaler Determination anders als bisher gedacht werden. Freiheit darf nicht als ein Zustand vor oder ohne alle Kausalität begriffen werden, sondern sie muß als ein Überstieg der kausalen Substrukturen menschlichen Seins, als eine übergreifende Selbstbestimmung gesehen werden. Damit aber Freiheit als Überstieg überhaupt möglich wird, bedarf es der Kausalität. Damit ist ein ganz-

lich neues Verhältnis von Freiheit und kausaler Determination angezeigt, das W. KELLER dadurch ausdrückt, daß er behauptet: "Es gibt Freiheit nicht ohne Gebundenheit." (KELLER, 1965, S. 70)

Sollte sich diese Behauptung belegen lassen, wäre damit die Antithetik von Freiheit und kausaler Determination zugunsten einer Dialektik aufgehoben, die gerade die Notwendigkeit von Freiheit bei kausalen Annahmen deutlich macht. Denkt man mit KELLER die These, daß Freiheit ein Überstieg kausaler Determination ist, konsequent zu Ende, so zeigt sich, daß eine Bestimmung aus Freiheit nicht weniger, sondern mehr Bestimmtheit als die rein kausale Bestimmung eines Ereignisses bedeutet.

Die Voraussetzung, von der die Bestätigung dieser ontologischen Annahmen KELLERS abhängt, ist der Aufweis, daß die kausal determinierende, natürliche Substruktur von Mensch und Welt Raum läßt für eine übergreifende Bestimmung durch Freiheit. Die Bedingung für Freiheit im Sinne von Selbstsein ist die Unabgeschlossenheit von Mensch und Welt. Gerade aber dieser Nachweis wird durch die philosophische Anthropologie erbracht. Der Sachverhalt, den diese unter Begriffen wie "normalisierte Frühgeburt" (A. PORTMANN), "Welt-offenheit" (M. SCHELER), "Mängelwesen" (A. GEHLEN) und "ex-zentrische Positionalität" (H. PLESSNER) zu umschreiben versuchte, belegt die Forderung KELLERS, "daß Natur in Selbstsein ein- und übergeht, Selbstsein aus Natur hervorgeht und von ihr getragen wird" (KELLER, 1965, S. 73). Alle Analysen der philosophischen Anthropologie kommen darin überein, daß der Mensch, seine Umwelt und sein Bezug zur Umwelt nicht in dem Maße, wie es beim Tier der Fall ist, festgelegt sind und ziehen daraus den Schluß, daß die vorhandenen Determinationen nicht einmal für die rein biologische Lebenssicherung und -führung ausreichen. Dieser Schluß belegt ein-

drucksvoll die These KELLERs, daß die natürliche, kausal determinierende Substruktur des Menschen ergänzt gedacht werden muß. Der anthropologisch erwiesene Freiraum innerhalb der kausal determinierten Substruktur läßt Platz für die Annahmen menschlicher Freiheit. Freiheit ist jedoch dann nicht im Sinne KANTs allein auf den reinen Vernunftwillen, d. h. auf einen einzigen Aspekt menschlichen Seins, beschränkt.

Im Gegensatz zu dem philosophiegeschichtlichen 'Axiom', daß "Freiheit" gleichbedeutend mit "Willensfreiheit" sei, behauptet KELLER, daß das Willensleben keineswegs der einzige Bereich des Selbstseins, der Freiheit ist. Das Willensleben ist nur der auffälligste Repräsentant des Selbstseins. Versteht man wie KELLER unter Selbstvollzug 'Sich-verhalten-zu', das immer ein 'Sich-selbst-verhalten-zu' ist, dann ist klar, daß unter Selbstsein nicht nur der menschliche Wille, sondern ebenso die emotionalen und leiblichen Aspekte, die zusammen mit dem intellektuellen Aspekt das Selbst des Menschen ausmachen, mitgemeint sind (vgl. KELLER, 1965, S. 74). Der Mensch ist bei KELLER nicht reines Vernunftwesen bzw. bloßes Naturwesen, sondern beides, eine leiblich-seelisch-geistige Einheit, die weder unbedingt frei, noch absolut determiniert ist.

Am Beispiel der "Willenshandlung" zeigt KELLER, was Selbstsein, d. h. weltimmanente und welttranszendente Freiheit besagen soll. Auch nach KELLER ist der menschliche Wille frei, allerdings nicht unbedingt, sondern doppelt gebunden. Als eine Bindung erweist sich die äußere Grenze der Realisierbarkeit des Willens. Der Freiheitsraum des Handelns begrenzt den Willen, denn im Unterschied zum bloßen Wünschen, das darauf ausgeht, daß ein erwünschter Zustand sein möge, muß sich das Wollen auf dasjenige Tun beziehen, "mit dem ich selbst ein Ziel realisieren kann" (KELLER, 1965, S. 77).

Willensfreiheit wird bei KELLER also durch Handlungsfreiheit begrenzt. Diese Begrenzung hebt jedoch weder Freiheit auf, noch ist damit gesagt, daß Freiheit in Handlungsfreiheit völlig aufgeht. Vielmehr soll diese Begrenzung menschlicher Freiheit nur diejenige Vorstellung als überzogen erweisen, die Freiheit allein nur als unbedingte, weltlose Freiheit begreift. Soll von der Freiheit des Menschen die Rede sein, so muß im Begriff der Freiheit immer auch diese äußere Begrenzung berücksichtigt sein. Gerade das akthafte Moment der Freiheit im Sinne von Selbstsein besteht darin, daß nicht ex nihilo etwas geschaffen wird, sondern daß gegebene Bedingungen weitere Bestimmtheit durch das Selbst erfahren.

In dieser übergreifenden Bestimmung wird die zweite, innere Bindung der Freiheit des Willens deutlich, denn diese Bestimmung selbst "erfolgt nicht aus dem Leeren, nicht aus grundloser Willkür innerhalb der Grenzen des Möglichen" (KELLER, 1965, S. 78). Gründe und Motive bilden eine zweite Begrenzung menschlicher Freiheit, denn das jeweils konkret Gewollte bekommt seinen Sinn erst durch den Bezug auf Gründe, die ihrerseits innerhalb eines umfassenderen Kontextes der persönlichen Leitvorstellungen gesehen werden müssen. Damit ist keineswegs ausgemacht, daß Freiheit unter diesen zwei Begrenzungen des Willens illusorisch wird. Spricht man nämlich Motiven kasuierende Kräfte ab, so besteht das Selbstsein darin, bestimmte Motive zu wählen, um sich mittels dieser Motive zu bestimmen. Dabei kommt der Aktcharakter des Selbstseins zum Ausdruck (vgl. 5.1.2.).

Die Behauptung der doppelten Gebundenheit des Willens legt einen Einwand nahe, der zugleich eine fundamentale Voraussetzung behavioristischen Denkens ist, denn, so könnte man fragen, zeigt nicht gerade diese doppelte Gebundenheit, daß der Mensch, seine Handlungen und sein gesamtes Verhalten letztlich doch durch innere und äußere Situationen kausal determiniert werden?

Die Unhaltbarkeit dieser behavioristischen Grundannahme wird deutlich, wenn man die Frage stellt, was "Situation" bedeutet (vgl. auch 9.). Ohne Annahme eines Subjekts ist eine Situation unvorstellbar, wenn aus ihr ein Wollen ableitbar sein soll. Eine Situation gibt es nicht an sich, die solchermaßen etwas bewirken könnte, was dem menschlichen Wollen entspricht, sondern eine Situation ist immer Situation eines Subjekts, das diese Situation in gewisser Weise erlebt, deutet und versteht. Der Wille resultiert aus der Konfrontation des Subjekts mit einer Situation, zu der sich das Subjekt stellen muß, das dadurch die Situation zu seiner Situation macht. Erst diese Stellungnahme, die ebenso in der Unterlassung einer Stellungnahme bestehen kann, erst diese Relation zwischen vorgegebenen Bedingungen und Subjekt macht einen ontisch vorhandenen Zustand zu einer Situation, die für eine Willensbestimmung relevant wird.

Wie im Falle der unzureichend determinierenden Antriebsstruktur des Menschen, die von der philosophischen Anthropologie hervorgehoben worden ist, zeigt sich durch den Rekurs auf "Situation", daß die Substruktur, die sich aus sozialen und natürlichen Bedingungen zusammensetzt, allein nicht ausreicht, menschliches Verhalten gänzlich festzulegen.

Ebensowenig reichen Motivations- und Normenstrukturen, an denen sich der Selbstvollzug des Menschen orientiert, dazu aus. Wenn KELLER von der "Realmöglichkeit der menschlichen Freiheit überhaupt" (KELLER, 1965, S. 69) spricht, so möchte er damit die eigentümliche doppelte Gebundenheit der Freiheit an diese Substrukturen menschlichen Daseins kennzeichnen, um zugleich darauf hinzuweisen, daß diese Substrukturen nicht ausreichen, das menschliche Verhalten vollständig kausal zu determinieren.²⁴ Alle Bedingungen menschlichen Seins bedürfen einer weiteren Bestimmung, d. h. sie

sind auf das Selbstsein des Menschen, auf seine Freiheit hin angelegt.

Am Begriff der Entscheidung zeigt KELLER den Charakter des Selbstseins, der sich nicht allein in intellektueller Bestimmung des Willens erschöpft, sondern die Totalität menschlichen Seins umfaßt. Mit willensmäßiger Entscheidung, die KELLER "Wollensentscheidung" nennt (KELLER, 1965, S. 83), ist nicht einfach Wahlfreiheit zwischen beliebigen Möglichkeiten gemeint, sondern "das Ja-Sagen zu dem, was durch mich geschehen soll" (KELLER, 1965, S. 83). Selbst eine Zwangslage, eine schlechthinnige Notwendigkeit oder ein Widerfahrnis im Sinne KAMLAHS, bedarf dieser Affirmation oder Negation durch das betroffene Subjekt, das dadurch das bestimmte Ziel, die vorgegebene Bedingung als ein(e) gewollte(s) qualifiziert.²⁵ In der Entscheidung zeigt sich die Dialektik von vorhandenen Bedingungen und Freiheit im Vollzug. Eine Entscheidung ist weder allein aus dem unbedingten Moment des "Ja-sagens", das das Risiko der Entscheidung ausmacht, noch allein aus dem Insgesamt an natürlichen und sozial-historischen Bedingungen abzuleiten. Ebenso wenig ist eine Entscheidung allein unter ihrem kognitiv-intellektuellen Aspekt adäquat erfaßt, denn eine Entscheidung muß als Entschluß zum Tun führen. Nur aus der irrigen Vorstellung im Begriff der Entscheidung, den Willen ausschließlich auf intellektuelle Entscheidung zurückzuführen, entsteht das Scheinproblem, wie die Vorstellung einer Bewegung zu einer realen Bewegung führen kann. Denkt man im Begriff des Willens das emotionale und das leibliche Moment, das zusammen mit dem kognitiven Moment das Selbstsein des Menschen ausmachen, mit, ist es möglich, dieses Problem aufzulösen, indem man von einer Verhaltensganzheit ausgeht, die sich im Entschluß als Handlungs- und Bewegungsbereitschaft ausdrückt. Da der Begriff des Verhaltens später (vgl. C.) noch explizit analysiert werden soll, genügt an dieser Stelle die

richtungsweisende Feststellung KELLERS: "Das Entscheidende hierbei ist die Tatsache, daß auch die Ausführungsorgane und ihre Funktion kein System für sich bilden, sondern Teilfunktion im Verhaltensganzen des Daseins sind." (KELLER, 1965, S. 84) Das Wollen ist nicht "eine besondere abtrennbare Klasse seelischer Erscheinungen ... Vielmehr ist das Wollen nur eine bestimmte Modalisierung des Erlebens und Verhaltens überhaupt" (KELLER, 1965, S. 85).

Freiheit im Sinne von Selbstsein ist ebenso im Bereich des Erkennens als Offensein für Gegebenes wie im Bereich des Erfühlens als Selbstinnesein zu konstatieren. In allen Erscheinungsformen zeigt sich am Selbstsein des Daseins, das immer zugleich ein "In-der-Welt-Sein" ist, die Dialektik zwischen Freiheit und vorgegebenen Bedingungen im Sinne von Substrukturen, aufgrund derer erst Freiheit als übergreifender Überstieg möglich ist. Auch die ausgeprägteste Willenshandlung steht, soll sie real möglich sein, unter mannigfachen Bedingungen wie z. B. Leiblichkeit, persönliche Fähigkeiten und Neigungen, sozialhistorisch bedingten Normen und Werten. Das Wollen, die Willenshandlung ist nur der hervorragende Repräsentant für menschliche Freiheit, der sich aber nicht prinzipiell von anderen menschlichen Möglichkeiten unterscheidet. "In der Ganzheit des Sich-inneseiend-ausrichtenden-Einrichtens, als welches das Dasein existiert, stellt das Wollen jenes Sich-Einrichten dar, in welchem das Dasein über das bloße Fühlen und Erkennen hinaus sich selbst und das Seiende, auf das es angewiesen ist, gestaltend verändert." (KELLER, 1965, S. 86)

Stimmt man mit W. KELLER darin überein, so wäre zu folgern, daß sich auch eine Triebhandlung, die auf einer Skala des Verhaltens den polaren Gegensatz zur Willenshandlung einnehmen würde, nicht prinzipiell, sondern nur graduell von einer Willenshandlung unterscheiden dürfte. Beide Extrem-

fälle und die dazwischenliegenden Übergangsformen machen zusammen die Totalität menschlichen Seins aus, aufgrund dessen Selbstvollzug als Selbstsein erst möglich ist.

5.4,2 DIE DREIDIMENSIONALITÄT IM BEGRIFF DER FREIHEIT

Dieses Moment des Selbstseins macht es aus, daß sich das Subjekt als Urheber seines Tuns und Lassens bewußt ist. Die Urheberschaft liefert den Grund für Verantwortlichkeit und verweist damit auf eine Dimension im Begriff der Freiheit, die bisher ausgespart wurde, auf die ethische Dimension.

Wenn vorher die Unabgeschlossenheit von Welt und Mensch als Prämisse für Selbstsein und zugleich im Begriff der Entscheidung als innere Begrenzung des Willens eine Normen- und Motivationsstruktur behauptet wurde, so verweist beides auf diese ethische Dimension. Man muß zwar nicht wie M. WHITE davon ausgehen, daß die ethische Dimension, die Frage nach der moralischen Beurteilbarkeit von Handlungen der vielleicht einzige Grund für die Frage nach der menschlichen Freiheit ist (vgl. WHITE, 1978, S. 238), aber zweifelsohne ist die ethische Dimension ein Anthropologikum in dem Sinne, daß ohne die Frage nach dem, was der Mensch tun soll, auch nicht zureichend geklärt werden kann, was der Mensch ist.

J.G. FICHTE hat in seiner Schrift "Die Bestimmung des Menschen" eben diesen Zusammenhang zwischen "Freiheit" und "Sittlichkeit" deutlich gemacht (vgl. FICHTE, 1979). Der Mensch kann sich nach FICHTE weder von der gegenständlichen Welt her, noch aus unbedingter Freiheit selbst bestimmen. Gegen erstere Bestimmung steht die subjektive Erfahrung des reflexiven Bezugs des Subjekts auf die Gegenstände, die die Vorstellung einer unbedingten, absolut freien Subjektivität nahelegt. Aber gerade eine absolute Subjektivität, diese

grenzenlose Unbestimmtheit und Freiheit des Ichs kann sich nicht aus sich selbst festmachen und steht so in der Gefahr der Selbstauflösung. FICHTE folgert aus der Unmöglichkeit der Selbstbestimmung aus unbedingter, absolut freier Subjektivität die Notwendigkeit einer Begrenzung dieser Unbestimmtheit. Selbstbestimmung ist nach FICHTE nur als Selbstbegrenzung möglich. Die Selbstbestimmung bedarf eines anderen als seiner Grenze. Als reale Grenze stellt FICHTE den Mitmenschen als gleiches Wesen dem Ich gegenüber, der so zum Halt für das Ich wird. Durch diese Begrenzung ist zugleich Möglichkeit zum Handeln und damit Bezug zur Wirklichkeit gegeben.

Der Mensch kann nach FICHTE im Glauben, als der Gewißheit seiner Bestimmung, freie Einsicht in seinen Zweck nehmen. Im Gewissen als dem Inbegriff menschlicher Freiheit erfährt der Mensch, was er tun soll. Das Gewissen erinnert an den Anderen als die notwendige Grenze meiner selbst, meiner Freiheit, und fordert so positiv die freie Anerkennung anderer Freiheit. FICHTE sagt: "Aber die Stimme meines Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen auch an und für sich seien, du sollst sie behandeln als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen. Setze als bekannt voraus, daß sie ganz unabhängig von dir und lediglich durch sich selbst Zwecke setzen können ... Ehre ihre Freiheit ..." (FICHTE, 1979, S. 95)

Eine wahrhaft freie Anerkennung führt nach FICHTE zur Gemeinschaft, der es aufgegeben ist, die Welt zu verbessern. Diese Verbesserung ist nur denkbar, wenn man mit FICHTE die Wirklichkeit nicht als ein unverrückbar ontisch Vorhandenes auffaßt, sondern in dialektischen Bezug zum Handeln setzt. Ziel des Handelns ist das moralische Gebot, die sittliche Vervollkommenung von Mensch und Welt.

Damit ist am Beispiel FICHTEs - und nur dies war die Absicht - die Verbindung von Freiheit und Sittlichkeit angedeutet. Die Unabgeschlossenheit von Welt und Mensch ist der Grund, der erst die ethische Dimension als die Frage nach dem Sollen eröffnet. Selbstbestimmung im Sinne FICHTEs und Selbstsein im Sinne KELLERs beziehen sich beide auf dieses Phänomen der Unabgeschlossenheit, das Bedingung der Möglichkeit realer Freiheit und ethischer Aufgabe ist.

Im Anschluß an W. KELLER (vgl. KELLER, 1965, S. 45 ff.) soll erläutert werden, was Dreidimensionalität des Freiheitsbegriffes besagt. Es ist ein metaphysisch-ontologischer Begriff von Freiheit von einem anthropologischen und von einem ethischen Begriff von Freiheit zu unterscheiden. Der metaphysisch-ontologische Begriff fragt nach der Möglichkeit von Freiheit überhaupt, wobei "Freiheit" als schlechthin unbedingter Grund der Selbstbestimmung eines Seins aufzufassen ist, das sich aus keinem anderen Sein her ableiten läßt. Unter der Bezeichnung "transzendente Freiheit" wurde dieser Begriff entwickelt (vgl. 4.3.).

Der anthropologische Begriff fragt nach dem Stellenwert von Freiheit im Zusammenhang menschlichen Seins und Daseins, nach der realen Möglichkeit von Freiheit, womit zugleich das Verhältnis von Kausalität und Freiheit angesprochen ist. Die Frage ist, ob der Mensch aufgrund seiner Freiheit eine Sonderstellung innerhalb der übrigen Natur einnimmt, und wie diese Sonderstellung aus Freiheit mit seiner natürlichen Gebundenheit zu vereinbaren ist. Dies war Thema der bisherigen Untersuchung (vgl. 5.).

Der ethische Begriff schließlich fragt nach dem Zusammenhang von Freiheit und Sittlichkeit. Im ethischen Begriff der Freiheit kommt das positive Moment der Freiheit, das 'freizu' zur Sprache. Dieser Bezug von Freiheit auf ein Sollen,

auf ethische Normen und Werte wurde unter Bezugnahme auf FICHTE bisher nur angedeutet und steht noch zur genaueren Klärung an.

Zuvor muß jedoch mit KELLER darauf hingewiesen werden, daß diese drei Dimensionen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern vielmehr in einem innigen Fundierungsverhältnis zueinander stehen. Erst aufgrund der metaphysisch-ontologischen Möglichkeit von Freiheit überhaupt kann sich das anthropologische Problem stellen. Ebenso steht der ethische Begriff in Beziehung zum anthropologischen, da die 'Existenz' von Sittlichkeit, die die Voraussetzung der ethischen Frage ist, ihrerseits in einem entsprechenden Begriff menschlichen Seins verankert sein muß. Beide Bezüge unterstützen die These, an der diese Untersuchung orientiert ist: die anthropologische Dimension bildet den Schnittpunkt und das Zentrum in der Frage nach der Freiheit.

6. ETHISCHE ASPEKTE DES FREIHEITSBEGRIFFES

6.1 FREIHEIT UND ETHIK: ARISTOTELES

Ethik als die Lehre vom guten Handeln gibt Antwort auf die Frage nach dem, was der Mensch tun soll. Der Zusammenhang zwischen Freiheit und Ethik liegt in der ethischen Frage begründet, die nur dann gestellt werden kann, wenn überhaupt Freiheit vorausgesetzt wird. Durch das Spannungsverhältnis von Sein und Sollen ist ein Hinweis auf Freiheit gegeben, der freilich nicht als Beweis für Freiheit gewertet werden kann. Unter Absehung von dem, was immer unter "Freiheit" verstanden wird, ist zumindest der logische Zusammenhang zwischen Freiheit und Ethik unbestreitbar, daß ohne die Annahme negativer Freiheit die Frage nach dem Sollen nicht gestellt werden kann. Diese logische Voraussetzung

ist aber nicht das Thema der Ethik, sondern eigentliches Thema der Ethik ist die Antwort auf die Frage nach dem positiven Moment der Freiheit, dem "Frei-zu". Wenn das Gesollte nicht logisch oder kausal notwendig aus dem bereits vorhandenen Sein hervorgeht, muß das Gesollte inhaltlich erst anderweitig geklärt werden. Das Gesollte ist eine Forderung, der nicht beliebige adäquate Alternativen gegenüberstehen. Es ist nicht ein bloß theoretisch Erkanntes, sondern ein praktisch zu Erfüllendes.

In der Philosophiegeschichte sind nach HÖFFE im wesentlichen zwei ethische Grundmodelle zu unterscheiden: das antike Strebensmodell und das neuzeitliche Willensmodell (vgl. HÖFFE, 1971 und 1978), die die ethische Frage beantworten sollen. Idealtypisch sind für das Strebensmodell die Ethik des ARISTOTELES und für das Willensmodell die Ethik von KANT zu nennen. Die jeweilige Antwort auf die Frage nach dem Gesollten ist deutlich abhängig vom jeweiligen Freiheitsbegriff und belegt so indirekt den behaupteten Zusammenhang von Freiheit und Ethik.

ARISTOTELES geht in seiner Nikomachischen Ethik von den metaphysischen Vorstellungen der griechischen Antike aus. Das menschliche Handeln, die Praxis steht für ARISTOTELES im Verhältnis zu der alles Seiende umfassenden kosmischen Ordnung des Logos, in der bereits die Ziele des ethischen Handelns als gesetzt gedacht sind. Oberstes Ziel ist für ARISTOTELES die Eudaimonie, die nicht als subjektives Glücklichein mißverstanden werden darf, sondern als Wohlergehen der Sozietät aufgefaßt werden muß. Der Mensch ist für ARISTOTELES aufgrund seiner Logoshaftigkeit frei, die ethischen Ziele zu erkennen. Mögliche Einschränkungen dieser Freiheit, die zugleich die Verantwortlichkeit einschränken, sind Unwissenheit und Zwang. "Als unfreiwillig gilt also, was unter Zwang und auf Grund von Unwissenheit ge-

schieht. Dementsprechend darf als freiwillig das gelten, dessen bewegendes Prinzip in dem Handelnden selbst liegt, wobei er ein volles Wissen von den Einzelumständen der Handlung hat." (ARISTOTELES, NE, 1111a 19)

Frei zu handeln bedeutet demnach, um sein Tun zu wissen und aus eigenem Antrieb, nicht aus Zwang zu handeln. Gut zu handeln heißt nach ethisch richtigen Zielen zu handeln. Was aber versteht ARISTOTELES unter "Handlung"? (vgl. NE, 3. Buch 4. - 9., 1111b 1 - 1115a 5, vgl. dazu: HÖFFE, 1971, S. 125 ff.).

Das menschliche Handeln steht bei ARISTOTELES unter dem Oberbegriff der Bewegung. Die Praxis ist primär ein Streben, eine lineare Bewegung auf ein Ziel hin. Dieses Streben wird beeinflusst von Begehrungen, Gefühlen, Wünschen und Meinungen. Zusammen mit der erwägenden Überlegung wird das Streben in eine Entscheidung übergeführt, die ihrerseits die Praxis begründet. Die Überlegung ist auf die Kenntnis der Umstände der Handlung und auf die Sichtung der zur Verfügung stehenden Mittel gerichtet. Ziele des Handelns sind nicht Gegenstand dieser Überlegung. "Das Hin und Her unserer Überlegung richtet sich nicht auf das Ziel, sondern auf die Wege zum Ziel. ... das Ziel wird aufgestellt, und dann setzt das Überlegen ein, wie und auf welchen Wegen es erreicht werden kann." (NE, 1112b 10) Die Entscheidung, die gleichbedeutend mit der Auswahl eines Zieles, also mit Wahlfreiheit ist, ist die bewegende Ursache für die Praxis.

ARISTOTELES unterscheidet bereits zu Beginn der Nikomachischen Ethik zwei Arten von menschlicher Praxis: ein Handeln, das zum Ziel ein Produkt hat, das Herstellen von etwas (techne) und ein Handeln, dessen Ziel dieses Tun selbst ist: "Dabei zeigt sich aber ein Unterschied zwischen Ziel und Ziel: das eine Mal ist es das reine Tätigsein, das an-

dere Mal darüber hinaus das Ergebnis des Tätigseins: das Werk." (NE 1.B.1. 1094a 3) und an späterer Stelle: "Denn das Hervorbringen hat ein Endziel außerhalb seiner selbst, beim Handeln aber kann dies nicht so sein, denn wertvolles Handeln ist selbst Endziel." (NE, 1140b 5)

Ein Handeln im ersten Sinne ist dann gut, wenn das Produkt gut ist. In der zweiten Bedeutung hängt die Qualität der Handlung von deren Ausführung ab. Entscheidend für beide Formen von Praxis ist, daß das Handeln bereits ein Ziel hat, also keines setzt, und daß deshalb das Gute nicht universalisierbar für alle guten Handlungen, sondern je verschieden für die einzelne Handlung ist. Die ethische Frage für den Handelnden ist nicht die Setzung eines Ziels, das durch Überlegung oder Schlußfolgerung gewonnen werden könnte, sondern die Einsichtnahme in die logosbestimmten vorgegebenen Ziele. Aufgabe der Ethik ist es dann, dieses Sehen der Ziele zu befördern. Das Erkennen der Ziele ist nach ARISTOTELES eine Frage der ethischen Tugend, der arete, die nur durch Gewöhnung ausgebildet werden kann (vgl. NE, 1103a 15).

Handeln ist für ARISTOTELES eine spontane und finale Aktivität, die aus dem Ziel, dem Worumwillen der Handlung als final verursacht ableitbar ist. Die Freiheit des Handelns besteht nicht darin, das Handlungsziel frei zu setzen, sondern nur darin, ein Handlungsziel bewußt und ohne äußeren Zwang anzustreben. Die Ziele stehen in einer Hierarchie, wobei das oberste Ziel der Praxis, die Eudaimonie selbst nicht als Produkt einer Handlung im Sinne von techne, sondern als Selbstzweck aufzufassen ist: "So erweist sich denn das Glück als etwas Vollendetes, für sich allein Genügendes: es ist das Enziel des uns möglichen Handelns." (NE, 1097b 20) Das glückliche Leben besteht in der Verfolgung der richtigen Ziele und ist deshalb abhängig von der Einsicht in die metaphysische Ordnung der Ziele. "Das rechte

Handeln, das vernünftige oder sittliche Tun und Lassen, bildet mit dem glücklichen Leben eine selbstverständliche Einheit." (HÖFFE, 1978, S. 625)

Wenn das Handeln im Sinne von ARISTOTELES als strebensmäßiger Ablauf vorgestellt wird, so muß es als in einen größeren Ablauf, in eine kosmische Bewegung eingebunden gedacht werden. Im Begriff des Strebens ist keine Selbstdistanz denkbar. Das Streben hat immer ein Ziel und kann nicht anders als danach streben. Es kann sich nicht gegen sich selbst richten und kann sich nicht auf das Böse richten, denn das Gute ist "das Ziel, zu dem alles strebt" (ARISTOTELES, NE, 1094a 3). Strebt ein Mensch nicht zum Guten, so liegt das darin begründet, daß ihm die rechte Einsicht in die guten Ziele aufgrund mangelnder charakterlicher Tugend fehlt. Freiheit und Ethik sind in der antiken Vorstellung derartig aufeinander bezogen, daß kosmisch vorgegebene Handlungsziele in der ethischen Überlegung erkannt und im Handeln ungezwungen und bewußt erstrebt werden. Freiheit hat keine Funktion in bezug auf die Zielsetzung, sondern nur in bezug auf die Zielerkenntnis und auf die Realisierung des Ziels in der faktischen Handlung: "Aristoteles denkt den Begriff der Freiheit nicht vom Anfang des Handelns her, sondern ... von seiner Vollendung her, er denkt sie von jenem Leben, das sich selbst genug ist." (HÖFFE, 1971, S. 47)

6.2. FREIHEIT UND SITTLICHKEIT: KANT

Die Differenz zwischen antiker Freiheitsvorstellung und der neuzeitlichen Vorstellung unbedingter Freiheit läßt sich an der Differenz von "Streben" und "Wille" veranschaulichen (vgl. HÖFFE, 1971, S. 135 ff.). Das Willensmodell, wie es etwa der KANTischen Ethik zugeschrieben werden kann, unterscheidet sich wesentlich vom aristotelischen Strebensmodell

dadurch, daß gegen das natural bestimmte, finale Streben bei KANT der Begriff des freien, autonomen Willens eingeführt wird (vgl. HÖFFE, 1973, S. 1353). Im Gegensatz zum zielbestimmten Streben wird dem, von aller Bestimmung freien Willen die Fähigkeit, Ziele selbst zu setzen, zugesprochen. Der Begriff des Willens ist in dem Sinne ein Gegenbegriff zum Begriff Streben, als durch den Willen das Streben verneint werden kann. Im Begriff des Willens wird eine Selbstdistanz des Strebens, "eine Distanz des Strebens in sich selbst" wie HÖFFE sagt (HÖFFE, 1978, S. 631), ein Hiatus der ewigen kosmischen Bewegung gedacht, der es möglich macht, das Streben gegen sich zu richten, es zu potenzieren oder es zu unterbrechen. Der Wille unterscheidet sich vom Streben dadurch, daß er erst das Handlungsziel setzt, während das Streben immer nur seinem bestimmten Ziel folgen kann.

Damit ist auch ein neues Verhältnis zum Guten begründet. Während für ARISTOTELES das Streben immer und ausschließlich auf das Gute gerichtet ist, ist der reine, freie Wille bei KANT an kein material zu bestimmendes Gut gebunden. Wenn für ARISTOTELES das oberste Handlungsziel in der Eudaimonie besteht, so gibt es für den freien Willen nach KANT kein vergleichbares unbedingt gutes Handlungsziel. Allein der gute Wille, der durch Vernunft bestimmte freie Wille, kann als unbedingt gut gelten: "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." (GMS, BA 1)

Mit dem Begriff des guten Willens ist aber eine andere Sphäre als die des guten Handelns bei ARISTOTELES bezeichnet. Dadurch, daß unter Bezugnahme auf die Willensbestimmung auch ethische Ziele, die als Thema der Nikomachischen Ethik das Worumwillen des Strebens ausmachen, ihrerseits erneut auf ihre Qualität hin befragt werden können, ist gegenüber

der ethischen Sphäre eine neue Sphäre, die Sphäre der Sittlichkeit angezeigt.

Das ethisch Gute ist ein Handlungsziel im Sinne des aristotelischen Strebensziels. Das sittlich Gute ist nicht natural, außerhalb der Handlung selbst, sondern nur transzendental als unbedingter Grund der Willensbestimmung zu gewinnen, indem das ethisch Gute reduktiv auf das unbedingte Prinzip der Willensbestimmung bezogen wird. Eine sittlich gute Handlung liegt nach KANT nur dann vor, wenn der Wille, der das Handlungsziel setzt, am Sittengesetz, am kategorischen Imperativ orientiert ist. Damit ist nicht gesagt, daß Sittlichkeit gegen Ethik steht. Vielmehr erfährt das ethisch Gute durch den Bezug auf das unbedingte Sittengesetz seine Begründung. Sittlichkeit im Sinne KANTS dient nicht zur Findung von Handlungszielen - diese sind durch das Streben bereits vorgestellt -, sondern dient der Beurteilung des der Handlung zugrunde liegenden Willens. "Zu der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes ... und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit." (KpV, A 58) Die sittliche Qualität einer Handlung wird damit unabhängig von ihrem Erfolg allein in bezug auf die Willensbestimmung gedacht. "Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar." (GMS, BA 13) Der Zusammenhang von Sittlichkeit und Freiheit bei KANT besteht darin, daß der unbedingt freie Wille sich autonom durch Vernunft bestimmt und so zu einem guten Willen wird. Unbedingte transzendente Freiheit und unbedingtes Sittengesetz sind so bei KANT unauflöslich im Begriff der Sittlichkeit aufeinander bezogen (vgl. GMS, BA 101)

Die reduktive Analyse einer Handlung im Sinne KANTs führt nicht auf eine zweistellige lineare Relation von Handlung und Handlungsziel wie bei ARISTOTELES, sondern zeigt die Beziehung zwischen Willen, unbedingtem Grund und Handlungsziel auf: Der freie Wille setzt unter Bezugnahme auf das unbedingte Sittengesetz Ziele für die Handlung, die erst dadurch sittliche Qualität erhält. Aus der Perspektive der Sittlichkeit ist transzendente Freiheit ein Postulat praktischer Vernunft, das aus keiner Bedingung ableitbar ist.

Wie bereits früher bemerkt wurde, bedeutet bei KANT "Handlung" primär transzendente Handlung, d. h. Willensbestimmung. Nur auf der intelligiblen Ebene kann der Mensch als sittliches Wesen betrachtet werden, das aufgrund seiner unbedingten Freiheit, seiner Einsicht in das Sittengesetz seinen freien Willen zu einem guten Willen bestimmen kann. Sittlichkeit, Autonomie und guter Wille beziehen sich also ausschließlich auf den intelligiblen Charakter des Menschen. Eine empirische Auffassung von Sittlichkeit ist demnach apriori ausgeschlossen. Da jedoch der Maßstab der Sittlichkeit an das empirische Handeln angelegt werden muß, wenn er nicht reine Spekulation sein soll, muß die Frage erörtert werden, auf welchen Prämissen KANTs Begriff der Sittlichkeit basiert, und ob diese Prämissen ins Verhältnis zur Struktur des innerweltlichen Tuns und Lassens gebracht werden können.

A. SCHÖPF unternimmt es, kritisch die wesentlichen Prämissen einer Willensethik, die er als "kognitive Ethik" bezeichnet, aufzuzeigen (SCHÖPF, 1978, S. 499). Leitend ist dabei die Frage nach der Motivation für sittliches Handeln und welche Rolle der Vernunft dabei zukommt. Wenn die KANTische Ethik idealtypisch als Beispiel für eine kognitive Ethik dienen soll, so heißt das allerdings nicht, daß seine Moral-

philosophie ausschließlich so zu verstehen ist, da sich bei KANT, wie z. B. PATON betont, sehr wohl auch Ansätze finden, die diese rein rationale Ausrichtung der Ethik relativieren (vgl. PATON, 1962, S. 95).

Nach SCHÖPF geht KANT in seiner Ethik grundsätzlich davon aus, daß die Triebfeder für sittliches Handeln nur im Horizont bewußter Motivation zu suchen ist. Er "problematisiert nicht die Phänomene der Latenz des Bewußtseins, des passiven Erlebens" (SCHÖPF, 1978, S. 500). Anders ausgedrückt bedeutet dies, daß der Handelnde bewußte Kenntnis aller seiner Motive und Gründe haben muß, um überhaupt sittlich handeln zu können. Unbewußte oder vorbewußte Einflüsse sind damit apriori aus dem Bereich des sittlichen Handelns ausgeschlossen.

Unter dem Begriff der "antihedonistischen Prämisse" (SCHÖPF, 1978, S. 502) weist SCHÖPF zweitens darauf hin, daß bei KANT Sittlichkeit im Gegensatz zum Hedonismus steht. Gefühle von Lust und Unlust dürfen für die sittliche Motivation, für die sittliche Willensbestimmung ebensowenig eine Bedeutung haben wie alle anderen empirischen Bestimmungen, da empirische Bestimmungen wegen ihrer subjektiven Zufälligkeit keine Verallgemeinerbarkeit ermöglichen. Der Grund für die strikte Ablehnung hedonistischer Elemente bei KANT liegt in der prinzipiell unaufhebbaren Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit. Bei ARISTOTELES war dieser Gegensatz noch nicht gegeben. Die Vernunft, die bei ARISTOTELES die Überlegung der Mittel zu leisten hat, ist im Strebensmodell nicht von der Natur, d. h. der Sinnlichkeit und den Neigungen des Menschen, zu trennen: "Die Neigung wird durch Vernunft nicht unterdrückt, sondern geleitet ..." (HÖFFE, 1971, S. 40).

Erst aufgrund des Gegensatzes von Vernunft und Natur, wird es notwendig, eine Wertung zwischen beiden zu treffen, die

bei KANT zugunsten der Vernunft ausfällt. Wenn demgemäß sinnliche Antriebe für sittliches Handeln ausgeschlossen werden müssen, so muß KANT neben dem sinnlichen Interesse, das er "pathologisches Interesse" nennt, ein nicht-sinnliches Vernunftinteresse, das "praktische Interesse" postulieren (vgl. GMS, BA 38, Anm.). Die Vorstellung des praktischen oder Vernunftinteresses ist aber keineswegs überzeugend, denn sie steht vor dem analogen Problem wie SCHELERS Konzeption des reinen Geistes, da beide nicht-sinnlichen Prinzipien, um wirklich zu werden, entweder mit einem Rest an Energie behaftet oder in Verbindung und nicht in Abhebung zur vitalen Sphäre menschlichen Daseins gedacht werden müssen. Bei KANT wird dieses Problem, die Vermengung von sinnlichen und nicht-sinnlichen Elementen im Begriff des Vernunftinteresses deutlich. Das Vernunftinteresse steht aufs engste in Verbindung zum Pflichtgedanken. Man könnte behaupten, daß das Vernunftinteresse und das Pflichtmotiv bei KANT identisch sind, da dieser feststellt: "Wir haben im ersten Abschnitte gesehen: daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse." (GMS, BA 38, Anm.) Da der Begriff der Pflicht nahezu identisch mit dem der Achtung vor dem Gesetz ist, scheint bei KANT eine ebenso enge Beziehung zwischen dem Vernunftinteresse und dem Gefühl der Achtung vor dem Gesetz zu bestehen. KANT selbst unterstützt die Vermutung, daß beide identisch sind: "Alles moralisch sogenannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz." (GMS, BA 17, Anm.)

Gerade aber der Begriff der Achtung ist bei KANT ambivalent, denn einerseits soll er, nach PATONs Interpretation (vgl. PATON, 1962, S. 63 ff.), zur Überwindung des radikalen Gegensatzes von Pflicht und Neigung dienen; andererseits darf er jedoch nicht sinnlich-empirisch gedacht werden. Diese

Ambivalenz im Begriff der Achtung läuft auf eine Unmöglichkeit, auf die Vorstellung eines geistigen Gefühls hinaus. A. SCHÖPF fragt deshalb zu Recht, ob nicht in der Vorstellung eines geistigen Gefühls die Paradoxie eines Fühlens auf unsinnliche Art liegt (vgl. SCHÖPF, 1978, S. 501).

Als dritten Kritikpunkt an KANTS Ethik nennt SCHÖPF, daß bei KANT das menschliche Leben letztlich im Dienst der Vernunft und nicht die Vernunft im Dienst des Lebens steht. Diese Konsequenz ergibt sich notwendig dann, wenn reine Vernunft als höchster Wert und Sittlichkeit als oberstes Ziel angenommen werden. Dann müssen subjektive Handlungsmaximen, die die reale Handlungswirklichkeit des Menschen ausmachen, unter das Sittengesetz subsumiert werden, wenn sie sittliche Qualität haben sollen. Dies bedeutet, daß nur diejenigen Handlungsmaximen als sittlich in Frage kommen, die verallgemeinerbar sind. Die raum- und zeitlose Verallgemeinerbarkeit, die durch reine Vernunft möglich ist, ist nach SCHÖPF gleichbedeutend mit der reflexiven Einholbarkeit des Lebens und Erlebens. SCHÖPF kritisiert diesen Zusammenhang unter dem Begriff der "Prämisse der totalen Reflektierbarkeit" (SCHÖPF, 1978, S. 502), indem er darauf hinweist, daß demnach Bedürfnisse strikt verallgemeinerbar und darum auch reflexiv einholbar sein müssen, um als sittlich anerkannt werden zu können.

Als Konsequenz aus diesen drei Prämissen zieht SCHÖPF den Schluß, daß demnach die einzig als sittlich legitimierte Lebensform eine philosophische Argumentationsgemeinschaft wäre, da jede Handlungsmaxime auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin geprüft werden müßte. "Nur die durch Argumente legitimierte Praxis kann somit als sittlich gelten. Da ferner die Motivation durch Vernunft als einziger Weg zur Sittlichkeit von allen Mitgliedern der Gesellschaft geteilt werden soll, muß ihnen diese Form einer intellektuellen Aufklärung ver-

mittelt werden, damit sie ihre Bedürfnisse in Form des Argumentes mitteilen und verallgemeinern können." (SCHÖPF, 1978, S. 502) SCHÖPFs Konsequenz scheint zumindest indirekt dadurch belegt zu werden, daß philosophische Ansätze der Gegenwart, die sich explizit auf KANT berufen und die den Anspruch auf Weiterentwicklung des KANTischen Gedankenguts erheben, zu eben dieser philosophischen Argumentationsgemeinschaft auffordern. Beispielhaft kann dafür die "transsubjektive Beratung", die O. SCHWEMMER in seinem Buch "Philosophie der Praxis" propagiert, genannt werden (vgl. SCHWEMMER, 1980, S. 106 ff., 234 ff., bes. S. 238).

Es ist nun zu prüfen, inwieweit die Kritik SCHÖPFs an KANTS Begriff der Sittlichkeit berechtigt ist. Das Thema der praktischen Philosophie KANTS ist die Frage, wie ein vernünftiges Wesen notwendig handeln würde, wenn seine Vernunft seine Wünsche und Neigungen vollständig beherrschen würde (vgl. PLATON, 1962, S. 104). Daß KANT diesen Fall als ideale Konstruktion ansetzt, die keine Beschreibung des tatsächlichen, empirisch bedingten Wesens Mensch sein soll, kommt darin zum Ausdruck, daß seine Ethik imperativische Form hat. Die imperativische Form ist nur dann notwendig, wenn der Adressat nicht als reines Vernunftwesen angesehen wird. Soll jedoch ein solcher Imperativ überhaupt Bedeutung für den empirischen Menschen erlangen, so muß das Gesollte in irgendeiner Weise in Beziehung zu den Möglichkeiten, dem Können des Menschen stehen. Gerade dieser Bezug zwischen Sollen und Können bei KANT ist zu problematisieren. Einmal vorausgesetzt, daß jede ethische Überlegung die Annahme von Freiheit impliziert, was in der Formel "Sollen impliziert Können" zum Ausdruck kommt, ist zu prüfen, was mit "Können" gemeint ist: Ein unbedingtes Können, das unbedingte Freiheit impliziert oder ein bedingtes Können, das bedingte Freiheit impliziert.

Nach KANT hat die Vernunft zwei praktische Funktionen. B. WALDENFELS unterscheidet darum zwei Prinzipien der Praxis bei KANT: ein technisch-praktisches und ein moralisch-praktisches Prinzip (WALDENFELS, 1980, S. 272). Ersteres dient dazu, die subjektive Glückseligkeit zu befördern. Das entsprechende Handeln steht dann unter der Maxime der Selbstliebe, der Klugheit oder der Geschicklichkeit. Alle Handlungen dieser Art haben die Eigenart, daß die Handlung selbst mittelbar ist, und daß durch sie ein Ziel, ein Gegenstand angestrebt wird, der außerhalb der Handlung selbst liegt. KANT spricht in diesem Fall nicht-sittlicher Handlungen in bezug auf die Motivation des Handelns von einem "pathologischen Interesse". Im Gegensatz dazu steht das moralisch-praktische Prinzip, das KANT unter dem Begriff des "praktischen" oder des "moralischen Interesses" faßt. Dieses ist als unmittelbares Interesse an der Handlung selbst allein an Prinzipien der Vernunft orientiert. Die Handlung ist nicht mehr ein Mittel für einen Zweck, sondern die Verkörperung des unbedingten Gesetzes selbst: "Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur die Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde." (GMS, BA 38, Anm.). Zwischen beiden praktischen Prinzipien besteht eine unüberbrückbare Kluft: Dem unbedingten Sollen, das Ausdruck unbedingter Freiheit ist, steht das naturhaft bedingte Sein, dem intelligiblen Charakter steht der empirische Charakter unvermittelbar gegenüber. Aus der Unbedingtheit des Sollens resultiert die Unbedingtheit des Könnens: "Ideales Sollen und reiner Vernunftwille stehen dem realen Können unvermittelt gegen-

über, denn das Sollen führt von sich aus nur zu einem unbedingten Können, das kein Mehr oder Weniger zuläßt." (WALDENFELS, 1980, S. 272)

Die Triebfeder, die Motivation einer sittlichen Handlung darf nach KANT nur das moralische Interesse sein, da das pathologische Interesse abhängig vom Zufall der Neigungen ist. KANT betont zwar mehrfach das Anrecht des Menschen auf die Beförderung der eigenen Glückseligkeit, aber zur sittlichen Qualifikation einer Handlung kann nur das moralische Interesse dienen (vgl. KpV, A 166 f.). Der Grund für sittliches Handeln ist bei KANT immer die Achtung vor dem Sittengesetz, die Handlung aus Pflicht. Da dieses sittliche Handeln dem empirischen Menschen im besten Falle nur annäherungsweise gelingen kann, muß KANT die Idee der Unsterblichkeit zum Zweck der sittlichen Vervollkommenung postulieren (vgl. KpV, A 220 ff.).

Aus der Perspektive der Sittlichkeit muß KANT jede Begründung der Moral ablehnen, die Sittlichkeit in Verbindung zu Neigung bringen würde. Wie SCHÖPF, der dies als die "anti-hedonistische Prämisse" kritisiert hat, betont auch PATON, daß KANT dabei die Freude des guten Menschen am guten Handeln übersieht: "Tatsächlich ist das Gute um seiner selbst willen und nicht die Pflicht die Triebfeder des wirklich guten Menschen." (PATON, 1962, S. 47) Die strikte Trennung zwischen moralischem und pathologischem Interesse, zwischen sittlichem und nicht-sittlichem Handeln kann auch nicht dadurch gemildert werden, daß KANT gleichsam indirekt im Begriff der Achtung vor dem Gesetz der Gefühlsseite des Menschen beim moralischen Handeln Rechnung tragen möchte. Was SCHÖPF als die "Prämisse der totalen Reflektierbarkeit" an KANT kritisiert, betont auch PATON, wenn er feststellt: "Es ist nicht das Hauptziel eines guten Menschen, seine Neigungen zu befriedigen, und seien sie noch so edel, sondern

einem Gesetz zu gehorchen, das für alle dasselbe ist, und nur dann hört er auf, selbstsüchtig zu sein, und wird sittlich." (PATON, 1962, S. 81) Damit ist sowohl eine eindeutige Absage an hedonistische Vorstellungen, wie die Forderung nach Universalisierbarkeit sittlich zu nennender Interessen ausgesprochen.

Einziges Kriterium für Sittlichkeit ist bei KANT die vernunftgemäße Orientierung des reinen freien Willens am Sittengesetz, und SCHÖPF ist durchaus im Recht, wenn er daraus den Schluß zieht, daß das menschliche Leben aus der Perspektive der Sittlichkeit allein der Vernunft zu dienen hat und nicht umgekehrt. Soll die KANTische Vorstellung von Sittlichkeit nicht bloß ein kontrafaktisches Ideal sein, so muß eine Verbindung zwischen menschlichem Dasein und sittlicher Forderung aufgezeigt werden. KANT selbst trennt seine praktische Philosophie gänzlich ab von einer philosophischen Anthropologie und einer Handlungstheorie (vgl. z. B. WALDENFELS, 1980, S. 273). Nur an einem Punkt scheint diese Verbindung von Sein und Sollen bei KANT angedeutet zu sein, nämlich dann, wenn er vom "eigentlichen Selbst" des Menschen spricht. Dieses eigentliche Selbst des Menschen ist für KANT sein intelligibler Charakter, seine Vernunft, seine Intelligenz, sein reiner freier Wille (vgl. GMS, BA 118 f.). KANT stellt dieses eigentliche Selbst des Menschen ausdrücklich gegen Neigungen und Gefühle, wenn er in bezug auf das Sittengesetz feststellt: "Soviel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessiert (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit ...), sondern daß es interessiert, weil es für uns Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist; was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet." (GMS, BA 123)

Soll diese Bestimmung des eigentlichen Selbst des Menschen zur Grundlage für ethische Überlegungen dienen, so müßten sich im empirischen menschlichen Handeln Hinweise dafür auffinden lassen. Die Frage ist dann, ob im Bereich empirischen menschlichen Handelns überhaupt ein nicht-pathologisches Interesse, ein rein praktisches Interesse behauptet werden darf. Diese Frage ist nur zu beantworten, wenn geklärt wird, ob das menschliche Dasein und Handeln in irgendeinem Fall allein auf reines Vernunftinteresse bezogen werden kann. Wie aber vorher gezeigt wurde (vgl. 5.4), ist weder Freiheit noch Vernunft aus anthropologischer Perspektive unabhängig von empirischen Bedingungen zu begreifen. Wie WALDENFELS betont, ist KANTS Vermittlungsversuch, die Kluft zwischen unbedingtem Sollen und bedingtem Sein zu überbrücken, zweifach vorbelastet. Zum einen geht KANT einseitig vom Reich der (unbedingten) Freiheit aus; zum anderen ist die Vermittlung von Freiheit und Natur ein reines Postulat: KANT setzt die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit in der Natur voraus, ohne ihr ein anthropologisches Fundament zuzuweisen (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 272). Deshalb gelingt es KANT nach WALDENFELS letztlich nicht, "... das Sollen, das dem Handeln die Richtung vorschreibt mit dem Können, das ihm den Spielraum absteckt, in einer beides umfassenden praktischen Philosophie befriedigend zu vermitteln." (WALDENFELS, 1980, S. 273) Die Folge von KANTS strikter Trennung zwischen idealem Sollen und realem Können ist, daß die Einheit der menschlichen Praxis verloren geht (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 279). Dies zeigt sich für WALDENFELS u. a. an KANTS Handlungsbegriff: "Die Handlung, der Schlüsselbegriff aller praktischen Philosophie, wird zerrieben zwischen reinem Wollen und empirischem Tun, das eher ein Geschehen zu nennen ist." (WALDENFELS, 1980, S. 274) Diese kritische Bemerkung WALDENFELS' ist nahezu identisch unserer frühen aufgestellten Behauptung, daß bei KANT Handeln und Verhalten unvermittelbar auseinanderfallen, wobei sich der Verhaltens-

begriff nicht wesentlich von SKINNERS Verhaltensbegriff unterscheidet (vgl. 5.2). Die anthropologische Fragwürdigkeit dieser Trennung zwischen Handeln und Verhalten ist ebenso im Falle von KANTS Vorstellung eines unbedingten sittlichen Könnens gegeben.

Unter der anthropologisch begründeten Idee der Einheit der menschlichen Praxis ist im Gegensatz zu KANT von einem bedingten Können auszugehen. Dieses bedingte Können steht in Korrelation zum eigentlichen Selbst des Menschen, das erst später in seinen anthropologischen Strukturen expliziert werden soll (vgl. 8.). Vorab sei darauf hingewiesen, daß das eigentliche Selbst des Menschen ebenso in seinen leiblichen und emotionalen Möglichkeiten wie in seiner Vernunft besteht. Dies hat zur Folge, daß die Vorstellung einer Triebfeder, einer Motivation zum guten Handeln in keinem Fall allein auf reines Vernunftinteresse reduziert werden kann. Sittlichkeit im Sinne KANTS ist nur denkbar unter der Prämisse eines unbedingten Könnens, eines unbedingt freien Willens, der in Abhebung von sinnlichen Bestimmungsgründen nur durch die Vernunft bestimmt wird. Das Verhältnis von Leiblichkeit und gutem Willen ist dabei nur negativ zu fassen, d. h. Freiheit ist aus der Position der Sittlichkeit nur als Negation der Sinnlichkeit zu denken. O. HÖFFE macht dies deutlich, wenn er feststellt: "Es ist ein Verdienst der neueren Anthropologie, der Sittlichkeit, die in der neuzeitlichen Philosophie, vor allem bei KANT und FICHTE, der Natur strikt entgegengesetzt worden ist, eine Naturbasis nachgewiesen zu haben." (HÖFFE, 1973, S. 1348) Diese negative Beziehung wird ebenfalls - wennauch sehr provokativ - von A. PLACK kritisiert: "Freiheit wurde dabei immer nur negativ gedacht als das Vermögen, zur Dynamik bestimmter Triebe nein zu sagen. Nie war es eine Frage, ob die scheinbar frei sich selber Hemmenden auch die freie Willkür besäßen, die allgemein verpönten Triebregungen in sich zu bejahren. Dies hätte den fiktiven Charakter jener sittlichen Freiheit

entlarvt, deren vermeintliche Wirkungen in Wahrheit ein Resultat bedingter Reflexe sind." (PLACK, 1978, S. 372)

Ebensowenig scheint unter dem Begriff der Sittlichkeit eine Beziehung von Leiblichkeit und Vernunft positiv faßbar zu sein. Soll aber Vernunft im konkreten Handeln wirksam werden, so müßte ihr eine eigene "(Vernunft)kraft" zugesprochen werden, solange sie als die reine Negation von Leiblichkeit behauptet wird. Vernunft für sich allein kann keine ausreichende Triebfeder für den Menschen sein, zu handeln. A. PLACK hat auch dieses zweite Argument gegen einen transzendentalen Begriff von Sittlichkeit ausgesprochen: "Vernunft muß, um sich durchzusetzen, sich mit den Triebinteressen des Menschen verbünden, mit ihnen in Einklang stehen, sonst ist sie entweder machtlos noch vor dem eigenen Willen oder bloße Rationalisierung, Rechtfertigung 'asketisch' und sadistisch fehlgeleiteter Triebe." (PLACK, 1978, S. 379)

Stellt man die Frage nach der Motivation zu einer sittlichen Handlung, so scheint der Rekurs auf reines Vernunftinteresse anthropologisch unhaltbar zu sein. Wie bei jedem menschlichen Handeln muß auch im Fall sittlichen Handelns ein pathologisches Interesse angenommen werden, da menschliches Handeln, menschliche Freiheit und Vernunft nicht unabhängig von der Leiblichkeit des Menschen betrachtet werden dürfen. Aus dieser Perspektive erlangt die antike Vorstellung, die gutes und glückliches Leben, Ethik und Eudaimonie zusammengedacht hat, aktuelle Bedeutung und kann als zusätzliches Argument SCHÖPPs Kritik an einer kognitiven, intellektualistischen Ethik untermauern. KAMLAH hat diesen Aspekt deutlich gemacht, indem er die unaufhebbare Verbindung der Fragen nach dem, was wir tun sollen und nach dem, wie wir leben können in seiner philosophischen Anthropologie aufgezeigt hat (vgl. KAMLAH, 1973, S. 145 ff.). Wenn Ethik ein Anthropologikum - und was soll sie anders sein? - ist, dann muß sie in bezug zum (empirisch faktischen) Da-

sein des Menschen gesetzt werden. Dann müssen aber auch anthropologische Befunde (wie sie Biologie, Medizin, Psychologie und Sozialwissenschaften in bezug auf das menschliche Handeln anbieten) Eingang in die philosophische Reflexion über die Motivation zu sittlichem Handeln finden, die sich dann nicht mehr auf die unbelegbare Vorstellung reinen Vernunftinteresses, eines nichtpathologischen Interesses als Motivation zum sittlichen Handeln berufen kann.

6.3. ÜBERLEGUNGEN ZU EINER MOTIVATIONALEN ETHIK

Da im Rahmen dieser Untersuchung die ethische Dimension des Freiheitsbegriffes im Rahmen der anthropologischen Dimension gesehen wird, sollen im folgenden ausschließlich die Elemente benannt werden, die eine Ethik berücksichtigen müßte, die an einem Begriff von bedingter menschlicher Freiheit orientiert ist und die die Kritik an einer kognitiven Ethik mit aufnehmen will. Im Anschluß an A. SCHÖPF soll diese Ethik als motivationale Ethik bezeichnet werden (vgl. SCHÖPF, 1978, S. 503).

Wenn mit "Freiheit" das Selbstsein des Menschen gemeint ist, müssen auch alle Aspekte, die das Selbstsein ausmachen, in einer motivationalen Ethik berücksichtigt sein. Dies bedeutet, daß alle Momente des Selbstseins in dem Sinne gleichwertig sind, als das Gesollte tatsächlich in Beziehung zum welthaften Dasein stehen muß. Unter dieser Grundannahme erscheinen die Prämissen der KANTischen Konzeption, wie sie SCHÖPF aufgezeigt hat, untauglich, denn menschliches Handeln erfolgt weder völlig bewußt, noch ist es jemals bloß vernünftig, d. h. absolut abgehoben von pathologischen Interessen, real denkbar. Rational nicht einholbare Erfahrungen und sinnlich mitbestimmte Interessen kennzeichnen innerweltliches Tun und Lassen des Menschen, und es hat darum

wenig Sinn, von einem reinen, unbedingt freien Willen auszugehen, wenn aus den anthropologischen Befunden immer nur graduelle Unterschiede in der Bedingtheit des Willens hervorgehen. In bezug auf die Motivation zum sittlichen Handeln bedeutet dies, daß keineswegs alle Handlungsmotive reflexiv und voll bewußt eingeholt werden können. Die tatsächlich bewußten Motive bilden nur einen Teil der Handlungsmotivation, der, wie die Psychoanalyse gezeigt hat, bei weitem nicht immer die stärksten Handlungsmotive umfaßt. Die Motivation muß deshalb auf den fundamentaleren Bereich eines vorbewußten, passiven Bewußtseinsfeldes, das sich im tätigen Erleben und im Umgang mit der Lebenswelt aufbaut, bezogen werden. SCHÖPF betont unter Bezugnahme auf E. HUSSERL dieses Fundierungsverhältnis von bewußter Vernunftmotivation auf dem vorgängigen Feld passiver Bewußtseinsmotivation ausdrücklich (vgl. SCHÖPF, 1978, S. 503).

Wenn eine Ethik die Flucht in die "Innerlichkeit des guten Willens" (SCHÖPF, 1978, S. 504) vermeiden will, muß sie sich nach SCHÖPF in bezug auf die Motivation zum Handeln zwei Fragen stellen: 1. Welche Bedürfnisse beeinflussen das passive Bewußtseinsfeld?, und 2. Welche Beziehung besteht zwischen einer gesellschaftlichen Situation und der Motivation?

Die erste Frage bindet Ethik an Anthropologie, die zweite an Gesellschaftstheorie. Sittliches Handeln ist ein Sonderfall von Handeln überhaupt, und deshalb ist zuerst die Frage nach der Möglichkeit von Handeln überhaupt zu stellen, die für SCHÖPF davon abhängig ist, "was wir an Bedürfnissen, Wünschen und Erwartungen an die Situation herantragen, was wir davon im Erleben und Handeln einbringen und was wir unterdrücken müssen" (SCHÖPF, 1978, S. 506). Nur gesellschaftlich tolerierte Motive werden demnach im Motivationsbewußtsein zugelassen, andere verdrängt. Äußere ge-

sellschaftliche Einflüsse formen so einerseits das Motivationsbewußtsein. Andererseits widerstreiten die unterdrückten Motive im Bewußtseinsleben des Menschen, so daß es zu den in der Psychoanalyse bekannten pathologischen Verhaltensweisen kommt. Übersieht eine Ethik sowohl die Bedeutung der primären vitalen Bedürftigkeit des Menschen, als auch die Rolle nicht bewußter Motive für die Motivation zum Handeln, so bleibt ihr allein der Appell an den guten Willen, der jedoch real unvermögend bleibt und als rationale Begründung für Handeln von einer bloßen Rationalisierung nicht zu unterscheiden ist.

Ohne daß leiblicher und emotionaler Aspekt gleichzeitig mit der rationalen Begründung für die Motivation zum Handeln zugelassen werden, scheint dieses Problem ethisch uneinholbar. Berücksichtigt man jedoch alle Aspekte, so wird es notwendig, die Rolle der Vernunft im menschlichen Handeln neu zu überdenken. Vernunft darf dann nicht im Gegensatz, sondern muß zusammen mit Bedürfnissen und Gefühlen gesehen werden. Im Verhältnis zum menschlichen Leben und Erleben hätte Vernunft dann keine monopolistisch-konstitutive Bedeutung in dem Sinne, daß sie allein für den Menschen konstitutiv wäre, sondern wesentlich eine funktionale Bedeutung. Das Vernünftige müßte je neu gemäß der gesellschaftlichen Verhältnisse und der jeweiligen Bedürfnisse und Interessen in der ethischen Überlegung gewonnen werden, um so eine Handlung zu einer sittlichen zu qualifizieren: "Die Motivation zu sittlichem Handeln besteht somit in der vernünftigen Überlegung, die die menschlichen Bedürfnisse mit der gesellschaftlichen Situation hier und jetzt vermittelt. Sie ist Motivation mit Hilfe der Vernunft, nicht um der Vernunft willen." (SCHÖPF, 1978, S. 508 f.) Dieser neue Stellenwert der Vernunft, die dann keine apriori fertige, sondern eine historisch wandelbare ist, bedeutet allerdings zugleich den Verzicht auf den Universalitätsanspruch in bezug auf die Begründung jeglicher

Materialität der Ethik, d. h. des ethisch Guten. Wie B. WALDENFELS betont hat, bedeutet diese Infragestellung einer apriori fertigen Vernunft jedoch keinesfalls eine Absage an die Vernunft überhaupt, denn "eine fertige Vernunft in Frage stellen heißt nicht, der Vernunft absagen". (WALDENFELS, 1976, S. VIII)

Diese Auffassung von sittlichem Handeln berücksichtigt die mannigfachen Bedingungen, unter denen menschliches Handeln stattfindet. Sie steht zugleich im Einklang mit der Vorstellung der bedingten menschlichen Freiheit, wie sie im Anschluß an W. KELLER als das Selbstsein des Menschen bestimmt wurde. Im Gegensatz zu KANT, für den die Übereinstimmung der Neigung mit dem moralischen Interesse, mit dem Pflichtmotiv bestenfalls ein für die Sittlichkeit nicht notwendiger Zufall ist, würde das Ideal der Sittlichkeit in einer motivationalen Ethik gerade in der Übereinstimmung von Neigung und Pflicht bestehen.

Die unterschiedliche Auffassung in bezug auf das Verhältnis von Vernunft, Freiheit und sittlichem Handeln wird noch deutlicher, wenn man das ethische Problem des Bösen betrachtet. Für KANT ist der Mensch zwar verantwortlich für gute und schlechte Taten; stellt man aber die Frage, ob sich der Mensch auch frei zum Bösen entscheiden kann, so muß sie nach KANT verneint werden. Der Mensch ist nicht für seine Neigungen verantwortlich, wohl aber für seine "Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen einräumte" (GMS, BA 118). Die Neigung, das pathologische Interesse soll - als dem eigentlichen Selbst fremder Teil - dem Prinzip der unbedingten Freiheit, der praktischen Vernunft des intelligiblen Vernunftwesens unterliegen. "Freiheit" und "Vernunft" sind bei KANT nicht unabhängig vom Sittengesetz zu denken. PATON betont diesen Zusammenhang, wenn

er feststellt, daß "wir vernünftigt handelnden Wesen nicht die Freiheit als notwendige Voraussetzung unabhängig von ihrer Erkenntnis des kategorischen Imperativs zuschreiben" können (PATON, 1962, S. 274). Aus dieser untrennbaren Einheit von Vernunft, Freiheit und Sittengesetz folgt logisch notwendig die Verneinung der oben gestellten Frage.

Geht man demgegenüber davon aus, daß sich gerade das Böse in seiner schlimmsten Form, nämlich der vorsätzlichen Un-
tat, dadurch auszeichnet, daß freie und vernünftige Überle-
gung zu diesem Tun geführt hat, so muß man mit SCHELLING auch die Freiheit zum Bösen annehmen. Für SCHELLING besitzt der Mensch - ähnlich wie für AUGUSTINUS (vgl. 5.1.1) - die Mög-
lichkeit, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Dunkel zu wählen, und gerade dies macht seine Freiheit aus. Das dunkle Prinzip des Eigenwillens, das "kontrahierende Prin-
zip" und das helle Prinzip des Verstandes, das "expandie-
rende Prinzip" sind nach SCHELLING im menschlichen Wesen un-
verbunden und zertrennlich: "Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrenn-
lich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, - und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen" (SCHEL-
LING, 1977, S. 77). Mit dieser Behauptung stellt sich SCHEL-
LING explizit gegen eine Auffassung des Bösen als eines Mangels an Gutem, wie es in der christlichen Tradition durch-
weg vertreten wurde und wie man es letztlich auch KANT un-
terstellen darf. Das Böse darf nach SCHELLING nicht als me-
taphysisches Urprinzip aufgefaßt werden, denn nach SCHEL-
LING hat Gott alles Seiende als Verbindung von realem und idealem Prinzip gewollt. Die dadurch im Seienden gelegene Doppeldeutigkeit jedoch ist eine Anforderung an die Frei-
heit des Menschen, in dem allein die beiden Prinzipien un-
verbunden sind. Das potentiell im Seienden gelegene Böse

kann so durch den Menschen zur Wirklichkeit gelangen.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Vorstellung SCHELLINGs, daß sich das Böse von der Vernunft im Menschen lösen kann, und daß der Mensch dennoch seine Freiheit nicht verliert. Ohne daß man SCHELLINGs metaphysische Grundannahmen teilen muß, kann man aus der Perspektive einer motivationalen Ethik zu einem analogen Ergebnis gelangen.

Geht man davon aus, daß in jeder Handlung ein pathologisches Interesse und ein rationales Moment beinhaltet sind, so besteht die Freiheit auch gerade darin, sich mittels vernünftiger Überlegung für ein nicht moralisches Ziel entscheiden zu können. Die Voraussetzung dazu ist, daß man die Verbindung von Vernunft, Freiheit und Sittengesetz löst. Nur so ist zu verstehen, daß jemand sich frei entscheiden kann, all seine Vernunft dazu einzusetzen, z. B. aus Interesse an persönlicher Bereicherung, einen Unbekannten zu töten. Würde dieser Mensch zu seiner Tat stehen, indem er zugibt, daß er sich sehr wohl der Verwerflichkeit seiner Tat bewußt war, und sich dennoch für die Tat entschieden hat, so wäre dieses Handeln aus der KANTischen Perspektive entweder unverständlich, oder es müßte als unfrei im sittlichen Sinne betrachtet werden.

Denkt man menschliche Freiheit im Rahmen vorgegebener innerer und äußerer Bedingungen, so müßten die ethischen Ansprüche, die ethischen Normen reduziert werden. Diese Reduktion erst macht die geforderte Beziehung von Sein und Sollen real. Solange unerfüllbare sittliche Normen bestehen, wird dadurch bereits der Boden für Unsittlichkeit bereitet, wie A. PLACK am Beispiel der fundamentalen Lebenslüge, die darin besteht, zu beteuern, daß man eine Handlung nicht gewollt hat, aufgezeigt hat (vgl. A. PLACK, 1978). Eine derartige Entschuldigung ist zwar in dem Sinne berech-

tigt, daß die faktische Handlung oft hinter dem Beabsichtigten zurückbleibt, aber sie ist in all den Fällen schon eine gesellschaftlich geforderte Lüge, in denen unerfüllbare Normen für sittliches Handeln angelegt werden, die in ihren überhöhten Ansprüchen nur durch die nämliche Entschuldigung kompensiert werden können. Nur so ist es möglich, gleichzeitig sittliche Ideale hochzuhalten und sie im eigenen Handeln zu mißachten. Würde man die Unerfüllbarkeit solcher Normen zugeben und an ihre Stelle Normen, die das bedingte Können des Menschen berücksichtigen, setzen, so wäre zumindest der sittliche Fortschritt zu verzeichnen, daß weniger gelogen werden müßte. Würde man gegen das Ideal des trans-empirischen guten Willens z. B. das Prinzip der realen zwischenmenschlichen Liebe stellen, die nicht in Absehung von den leiblich-gefühlsmäßigen Momenten des eigentlichen Selbstes des Menschen denkbar ist, so wären sittliche Normen wie Universalisierbarkeit der Handlungsmaximen oder reines moralisches Interesse anstelle von pathologischem Interesse irrelevant. Das gute Handeln wäre dann wirklich gewollt, eine freie Tat des ganzen Menschen und nicht nur die pflichtgemäße Realisierung eines als notwendig eingesehenen Sollens. Glückliches Leben und gutes Handeln wären dann im Sinne der antiken Eudaimonievorstellung untrennbar eins.

C. DER VERHALTENSBEGRIFF IN PHILOSOPHISCH-ANTHROPOLOGISCHER SICHT

7. VERHALTEN ALS ANPASSUNG

7.1. DER VERHALTENSBEGRIFF BEI SKINNER

Der Verhaltensbegriff ist der zentrale Begriff jeder behavioristischen Theorie. SKINNER betont dies, wenn er feststellt: "Verhalten ist ein Hauptmerkmal von Lebewesen. Für uns fällt es fast mit dem Begriff des Lebens zusammen." (SKINNER, 1973, S. 51)

Wenn der Verhaltensbegriff eine solch fundamentale Bedeutung für SKINNERS Behaviorismus hat, so muß eine Kritik an SKINNERS Verhaltenswissenschaft dessen Verhaltensbegriff analysieren. Dazu müssen folgende zwei Fragen beantwortet werden: Was versteht SKINNER unter Verhalten? Wozu (mit welchem Ziel) und womit (mit welcher Methode) untersucht SKINNER das Verhalten von Mensch und Tier? Diese Fragen sind nur der Verständlichkeit der Argumentation wegen für die folgende Analyse zu trennen. Inhaltlich sind die Fragen nach dem Gegenstand, dem Ziel, der Methode und den impliziten Voraussetzungen von SKINNERS Wissenschaft untrennbar miteinander aufs engste verknüpft.

Das Ziel von SKINNERS Verhaltenswissenschaft ist eindeutig umschrieben: SKINNER will menschliches und tierisches Verhalten prognostizieren, kontrollieren und steuern: "Wir möchten das Verhalten des einzelnen Organismus vorhersagen und kontrollieren." (SKINNER, 1973, S. 42). Um dieses Ziel zu erreichen, muß SKINNER zum Aufbau seiner so orientierten Verhaltenswissenschaft eine Methode wählen, die eine exakte Prognose bzw. eine effektive Kontrolle ermöglicht. Gemäß der positivistisch orientierten Wissenschaftsauffassung der Behavioristen erfüllt auch für SKINNER allein die kausal-analytische Methode der Naturwissenschaft-

ten die Forderungen nach Exaktheit und Effizienz (vgl. dazu 1.3). Mit Hilfe der kausal-analytischen Methode sollen die Ursachen für Verhalten aufgedeckt werden: "... uns beschäftigen also die Ursachen menschlichen Verhaltens ... Durch die Auffindung und durch die Analyse dieser Ursachen sind wir in der Lage, Verhalten vorherzusagen; und in dem Maß, wie es uns möglich ist, sie zu beeinflussen, können wir Verhalten kontrollieren und lenken." (SKINNER, 1973, S. 31) Sein Erfolg bei Dressurakten von Tauben veranlaßt SKINNER, das Ausmaß möglicher Verhaltenskontrolle bei Kenntnis der relevanten Variablen als äußerst hoch einzuschätzen: "Sind jedoch alle relevanten Variablen in Rechnung gestellt, so ist es nicht schwierig, das Ergebnis zu garantieren - nun kann man das diskriminative operante Verhalten genauso unerbittlich zwingen, wie der auslösende Stimulus seine Reaktion erzwingt." (SKINNER, 1973, S. 111)

Wie SKINNER mehrfach betont, handelt es sich bei seiner Verhaltensanalyse um eine funktionale Analyse, die ihrem Status nach einer physikalischen Analyse gleichkommt (vgl. SKINNER, 1973, S. 42). Der Terminus funktionale bzw. physikalische Analyse besagt bei SKINNER, daß das Verhalten als eine Funktion, als eine abhängige Variable von unabhängigen, physikalisch bestimmbar Variablen aufzufassen ist. Aus dieser wissenschafts-methodisch begründeten Hypothese folgt eine erste - für SKINNER fundamentale - Bestimmung des Verhaltensbegriffs.

SKINNERs Erkenntnisinteresse an einer physikalischen Verhaltensmanipulation bestimmt nicht nur die Methode, sondern auch die Perspektive, unter der der Gegenstand seiner Analysen, das Verhalten erscheint. Damit Verhalten überhaupt kausal-analytisch erfaßbar, prognostizierbar bzw. manipulierbar wird, darf es sich nicht prinzipiell von anderen Gegenständen kausal-analytisch verfahren der Wissenschaften

unterscheiden. Das heißt mit anderen Worten: SKINNER muß eine Gleichheit der Gegenstände von Natur- und Verhaltenswissenschaft, eine Gleichheit von Verhalten und Gegenständen der Physik oder der Chemie postulieren, um seine physikalische Analyse durchführen zu können.

Die unabhängigen Variablen, die das Verhalten kausal bestimmen sollen, besitzen nach SKINNER "einen physikalischen Status, dem die üblichen Verfahren der Wissenschaft entsprechen, und sie ermöglichen es, Verhalten ebenso zu erklären, wie andere Gegenstände der Wissenschaft erklärt werden." (SKINNER, 1973, S. 38) Unter dieser Voraussetzung ist jeder physikalische oder chemische Vorgang prinzipiell mit jeder Verhaltensweise vergleichbar (vgl. SKINNER, 1973, S. 27).

Die Problematik dieser Gegenstandsangleichung wurde bereits bei SKINNERS Übersetzungsversuchen von alltäglichen Verhaltensbeschreibungen in seine behavioristische Sprache kritisch angesprochen (vgl. 3.) und soll später im Anschluß an L.W. BECKs Kritik an SKINNER noch einmal aufgenommen werden. An dieser Stelle sollte nur deutlich werden, daß die Gegenstandsangleichung von Verhalten und naturwissenschaftlichen Ereignissen aus Ziel und Methode von SKINNERS Verhaltensanalyse notwendig gefordert ist.

Die axiomatische Behauptung SKINNERS, daß das Verhalten eine Funktion von unabhängigen physikalischen Variablen ist, die quantifizierbar und deshalb im Rahmen einer kausal-analytisch verfahrenen Wissenschaft erfaßbar sind, erlaubt zugleich, Mensch und Tier gleichzusetzen. Wenn man - wie SKINNER - einen lebenden Organismus mit einem "sich verhaltenden System" gleichsetzt (vgl. SKINNER, 1973, S. 42), so wird unter diesem Oberbegriff jegliche qualitative Differenz zwischen menschlichem und tierischem Verhalten

apriori ausgeschlossen, denn sowohl Mensch als auch Tier sind sich verhaltende Systeme.²⁶ Das menschliche Verhalten unterscheidet sich unter SKINNERS Annahme nur durch einen höheren Grad an Komplexität und Differenzierung vom elementaren tierischen Verhalten. Die Aufhebung jeder prinzipiellen Differenz zwischen Mensch und Tier ist nicht zuletzt in SKINNERS tatsächlichem experimentellen Vorgehen begründet. Erst durch die apriorische Gleichsetzung von Mensch und Tier ist eine Übertragung der primär in Tierexperimenten gewonnenen Ergebnisse auf den Menschen und sein Verhalten legitimiert. Geht man von der kausal-analytischen Vorstellung aus, daß Verhalten wie jeder andere Gegenstand der Summe seiner Elemente adäquat ist, so ist zweifellos SKINNERS methodisches Vorgehen, die elementaren Bausteine des Verhaltens bei einfacher organisierten Lebewesen zu analysieren, einleuchtend. So entfällt im Tierexperiment z. B. die soziale Beziehung zwischen Experimentator und Versuchsperson als ein möglicher Störfaktor für eine funktionale Verhaltensanalyse: "Unsere Beobachtungen werden nicht kompliziert durch die soziale Beziehung zwischen dem Forschungsgegenstand und dem Experimentator." (SKINNER, 1973, S. 44) SKINNER kommt es nicht in den Sinn, daß gerade die soziale Beziehung ein spezifisches Strukturmoment menschlichen Verhaltens sein könnte. Falls dieses Moment experimentell ausgeklammert wird, entfällt damit auch ein wesentlicher Aspekt der Differenz zwischen menschlichen und tierischen Verhaltensweisen. Deren Gleichheit wird dann durch die experimentelle Anordnung erreicht und ist insofern ein methodisches Artefakt. Daß sich Verhalten aus elementaren Verhaltensweisen, aus "Verhaltensatomen" (vgl. SKINNER, 1973, S. 95) additiv zusammensetzt, ist freilich eine ebenso axiomatische Behauptung SKINNERS, wie seine Behauptung, daß Verhalten eine Funktion von unabhängigen physikalischen Variablen ist.

Die dritte axiomatische Setzung SKINNERS besteht darin, Verhalten gleich äußerlich beobachtbarem Verhalten zu setzen. Nach SKINNERS positivistischer Wissenschaftsauffassung gilt nur das als wissenschaftliche Erklärung, was intersubjektiv beobachtbar ist (vgl. SKINNER, 1973, S. 40). Eine funktionale, physikalische Verhaltensanalyse kann keine inneren Zustände wie Gefühle oder Absichten erfassen und direkt kontrollieren, und braucht es nach SKINNER auch nicht, da für ihn diese inneren Zustände nur Epiphänomene des äußeren Verhaltens sind. Da die Einengung des Verhaltensbegriffs auf äußerlich beobachtbares Verhalten die *conditio sine qua non* für jeden behavioristischen Ansatz darstellt, sollte dieses Axiom zunächst nur als ein fundamentales Kennzeichen von SKINNERS Verhaltensbegriff angezeigt werden. Ob diese Gegenstandsbeschränkung im Sinne von KRAIKERS Interpretation als Beschreibung eines Verhaltenssystems (vgl. KRAIKER, 1979, S. 191) abtrennbar von einem umfassenden Verhaltensbegriff ist, wird zumindest dann fraglich, wenn ein solcher umfassender Verhaltensbegriff die Unangemessenheit dieser Gegenstandsbeschränkung deutlich machen sollte. Bereits WATSON und THORNDIKE hatten den Gegenstandsbereich der Psychologie in diesem Sinne auf äußerlich beobachtbares Verhalten beschränkt, und insofern stellt dieses dritte axiomatische Merkmal kein neues, für SKINNER spezifisches Element in der behavioristischen Verhaltenswissenschaft dar (vgl. 1.2 und 1.3).

Faßt man wie SKINNER Verhalten ausschließlich als Funktion auf und erklärt es für kausal determiniert, so scheint SKINNERS vierte Setzung unumgänglich. Da SKINNERS Behaviorismus als exakte nomothetische Wissenschaft nur kausal bedingte Relationen in der empirisch-faktischen Welt untersuchen kann, und da das Verhalten - wie er glaubt - auf dieser Basis ausreichend erklärt und gesteuert werden kann, ist die Annahme menschlicher Freiheit, die sich auf das

Verhalten auswirken könnte, für SKINNER untragbar. SKINNER behauptet deshalb, daß kein Verhalten frei sei (vgl. SKINNER, 1973, S. 111), und konkretisiert dies durch die weitere Behauptung, daß menschliches Verhalten ohne die Annahme irgendeines Zieles, eines Zwecks oder einer Absicht zu reichend zu erklären ist: "Ein Zweck bzw. eine Absicht ist keine dem Verhalten selbst zugehörige Eigenschaft, sondern ein Weg, sich auf kontrollierende Variable zu berufen." (SKINNER, 1973, S. 91) Sinn, Ziel, Triebfeder oder Bedeutung sind ebenso wie Absicht für SKINNER nur andere Worte für unabhängige Variable, und leisten eine verbale Abkürzung für umständliche Beschreibungen, die dann gegeben werden müßten, wenn diese Variablen für eine wissenschaftliche Erklärung explizit gemacht werden sollen. So ist z. B. die Antwort "Ich suche meine Brille" eine Abkürzung für Aussagen wie: "'Ich habe meine Brille verloren und werde mit dem, was ich da tue aufhören, wenn ich meine Brille finde" oder "Immer, wenn ich das früher getan habe, habe ich meine Brille gefunden". (SKINNER, 1973, S. 92)

Alle vier bisher angesprochenen Setzungen SKINNERS lassen sich auf das Ziel der Verhaltenskontrolle und auf die kausal-analytische Methode beziehen und sind daraus ableitbar. Zum Verständnis für SKINNERS fünfte Setzung, für seine Behauptung, daß Verhalten ausschließlich eine Anpassung des Organismus an seine Umwelt ist, muß zusätzlich sein Evolutionismus mitbedacht werden. Dieser Evolutionismus hat zwei wichtige Funktionen in SKINNERS Theorie. Erstens gibt er Auskunft auf die Frage, welchem Zweck das Verhalten von Mensch und Tier überhaupt dient; dazu verweist SKINNER immer wieder auf den Überlebenswert einer Verhaltensweise als obersten Wert hin: Verhalten hat letztlich allein den Zweck, das Überleben der Art und des Individuums zu sichern (vgl. z. B. SKINNER, 1973, S. 92, 1973a, S. 109).

Zweitens kann durch die Berufung auf die Evolution jede Lücke in der Theorie - und die hier genannten Behavioristen haben zugestanden - ermaßen Erklärungslücken (vgl. THORNDIKE, 1970, S. 134, SKINNER, 1978, S. 251) - als Ausdruck des evolutionären Zufalls legitimiert werden. Typisch für diese Art von Erklärung, die sich auf die Zufälligkeit der Evolution beruft und die genaugenommen eine Pseudoerklärung ist, weil sie in Wahrheit nichts erklärt, ist folgende Aussage SKINNERS: "Ein Teil des Verhaltens, zu dem es bei einer Emotion kommt, ist jedoch anscheinend unkonditioniert; in diesem Fall muß die Einordnung in eine Gruppe mit evolutionsbedingten Konsequenzen erklärt werden." (SKINNER, 1973, S. 157)

Neben diesen zwei Stützfunktionen für SKINNERS Theorie bildet der Evolutionismus den philosophischen Hintergrund für die im folgenden zu diskutierende These SKINNERS, daß Verhalten ausschließlich ein Anpassungsprozeß sei. Was besagt bei dieser zentralen These SKINNERS der Begriff Anpassung?

SKINNER geht von einer total asymmetrischen Relation zwischen lebendigem Organismus und physikalischer Umwelt aus. Dem nahezu völlig passiv-reaktiven Organismus steht eine aktive, d. h. kausal wirkende, physikalische Welt gegenüber, in die der Organismus (durch konditioniertes Lernen) eingepaßt wird. Jede Reaktion des Organismus ist nach SKINNER entweder ein Reflex bedingter oder unbedingter Art oder eine konditionierte Reaktion, ein sogen. Operant, der das "Ergebnis eines kontinuierlichen Prozesses der Verhaltensformung" darstellt (SKINNER, 1973, S. 93). Die Reflexe gewährleisten eine Anpassung an eine relativ statische, stabile Umwelt, die Operanten leisten die Anpassung an eine dynamische, instabile Umwelt (vgl. SKINNER, 1973, S. 113).

SKINNER unterscheidet drei Ebenen der Anpassung (vgl. SKINNER, 1973, S. 122). Die unterste Ebene ist die Ebene der respondenten Konditionierung, die bereits PAWLOW untersucht hatte (vgl. SKINNER, 1973, S. 53 ff.). Respondente Konditionierung erfolgt nach SKINNER vor allem im Bereich der glatten Muskulatur und der endokrinen Drüsen, die zusammen das emotionale Verhalten weitgehend bestimmen sollen. Der weitaus größere Teil des Verhaltens jedoch wird durch operante Konditionierung bzw. durch operante Diskrimination bestimmt. Diese beiden höheren Ebenen der Verhaltensformung unterscheiden sich dadurch voneinander, daß bei der operanten Diskrimination für eine emittierte Reaktion ein Stimulus als Anlaß vorhanden ist, wohingegen bei der operanten Konditionierung die Reaktion zufällig, d. h. ohne vorhandenen bzw. veranlassenden Stimulus emittiert wird (vgl. SKINNER, 1973, S. 107 und 122). Entscheidend bleibt auch für die beiden höheren Ebenen der Verhaltensformung, daß das Verhalten durch die Umwelt determiniert wird. Beim respondenten Konditionieren ist dies offensichtlich, denn der Reflex erfolgt erst dann und nur dann, wenn der Stimulus dargeboten wird. Weniger offensichtlich, doch für SKINNER ebenso sicher, erfolgt die Umweltkontrolle im Falle der operanten Konditionierung bzw. Diskriminierung durch die Kontingenzen. SKINNER betont dies für die operante Diskriminierung, wenn er zusammenfassend feststellt: "Wir entwickeln unser Verhalten, mit dem wir uns der räumlichen Welt anpassen, weil die visuelle Stimulation durch den Gegenstand der Anlaß ist, durch den gewisse Reaktionen des Gehens, Greifens usw. zu besonderen taktilen Reaktionskonsequenzen führen. Das visuelle Feld bietet die Veranlassung für eine wirksam manipulierende Aktion. Die Kontingenzen, die für das Verhalten verantwortlich sind, werden erzeugt durch die jeweiligen Relationen zwischen visueller und taktiler Stimulation, die für körperhafte Objekte charakteristisch sind." (SKINNER, 1973, S. 108)

Weder Generalisierung noch Diskrimination oder Abstraktion sind nach SKINNER Tätigkeiten, die vom Organismus ausgehen, die der Organismus selbsttätig leistet. Sie sind vielmehr "eine Einschränkung der durch die Stimuluseigenschaften ausgeübten Kontrolle" (SKINNER, 1973, S. 131). Die These, daß das Verhalten bei SKINNER ausschließlich als Anpassungsbegriff gedacht wird, ist dadurch belegt, daß SKINNER explizit behauptet, das Verhalten sei ausreichend und adäquat durch die drei Prozesse (respondente und operante Konditionierung, operante Diskrimination) zu beschreiben: "Aufgrund dieser Prozesse beginnt der Organismus, der sich in einer neuen Umwelt befindet, sich mit der Zeit wirksam zu verhalten." (SKINNER, 1973, S. 122)

Alle Verhaltensweisen, die damit nicht zu erfassen sind, bezeichnet SKINNER entweder als evolutionär-zufällig oder er verweist auf die Suche nach Kontingenzen, die in der Analyse bisher übersehen worden sind. So führt er z. B. die Tatsache, daß sich eine durstige Versuchsperson weigern kann zu trinken, um zu beweisen, daß ihr Verhalten nicht vorhergesagt bzw. gesteuert werden kann, auf die Unkenntnis des Experimentators von relevanten Kontingenzen in der Lerngeschichte der Person zurück (vgl. SKINNER, 1973, S. 39). Die Tatsache der möglichen Weigerung der Versuchsperson ist für SKINNER kein Grund zur Einschränkung seiner Theorie: "Diese Möglichkeiten widerlegen nicht die Relationen zwischen dem Trinkvorgang und den bereits erwähnten Variablen; sie erinnern uns lediglich daran, daß möglicherweise auch andere Variablen einkalkuliert werden müssen." (SKINNER, 1973, S. 39)

SKINNERS Verhaltensbegriff basiert auf zwei Voraussetzungen. Die erste Voraussetzung ist, daß SKINNER eine durch und durch fertige physikalische Welt annehmen muß, die zwar evolutionärem Wandel unterliegt, die aber durch ihre Natur-

gesetzmäßigkeiten aktiv, d. h. kausal verursachend das Verhalten formt. Dies wird schon dadurch deutlich, daß SKINNER, ausgehend von der Feststellung, daß jede Beobachtung menschlichen Verhaltens den Eindruck von Ordnung erweckt, sofort diese Ordnung einseitig von einer geordneten physikalischen Welt her erklären will (vgl. SKINNER, 1973, S. 24 ff.).

Die Welt ist für SKINNER ausschließlich ein physikalischer Raum, in den der flexible, formbare Organismus hineingestellt ist und in dem er sich wirksam verhalten, d. h. reagieren muß, um zu überleben. Die SKINNERsche Vorstellung, daß die Welt eine feste physikalische Größe ist, die zu erkennen und auf die hin zu reagieren sei, bezieht sich sowohl auf den eigenen Leib, als auch auf das Verhalten der anderen Organismen, der Menschen und Tiere der eigenen Umwelt. Unter Berufung auf DESCARTES läßt SKINNER keinen Unterschied zwischen Leib und Körper gelten (vgl. SKINNER, 1973, S. 52 ff.). Für SKINNER ist der menschliche wie der tierische Leib ein physikalischer Körper, der einer Maschine nicht unähnlich ist. SKINNER betont, "daß lebende Organismen durchaus Maschinen ähneln ... Zugleich wissen wir über das Funktionieren des lebendigen Organismus besser Bescheid und können seine maschinenähnlichen Eigenschaften besser erkennen" (SKINNER, 1973, S. 52). Was für den eigenen Leib und das eigene Verhalten gilt, gilt erst recht für das Verhalten und den Leib des Anderen. Wenn man wie SKINNER "eine brauchbare Konzeption von der Einzelperson als reagierendem System erarbeiten" will (SKINNER, 1973, S. 189), so folgt daraus, daß die Beziehung zur lebendigen Umwelt ebenfalls nur rein physikalischer Natur sein kann.

Welche naiv-realistische bzw. positivistische Auffassung von Welt und Leib SKINNERs Ansatz zugrunde liegt, zeigt sich an SKINNERs Aussagen über Wahrnehmung, Erkenntnis und Sprache. So begnügt sich SKINNER beispielsweise bei der

Explikation der operanten Diskriminierung damit, festzustellen: "Wir lernen, Objekten eine Bezeichnung zu geben, indem wir ein gewaltiges Repertoire an Reaktionen erwerben, von denen sich jede für einen bestimmten Anlaß eignet. Ein Stuhl ist der Anlaß, in Hinblick auf den die Reaktion "Stuhl" wahrscheinlich verstärkt wird ..." (SKINNER, 1973, S. 108)

Aus obiger Aussage wird SKINNERS naiv-realistische Vorstellung einer einzigen, fertig vorgegebenen, physikalischen Welt deutlich. Für SKINNER existieren einfach fertige Dinge, der Stuhl, das Wort "Stuhl", die zusammen die fertige Welt ausmachen. Die Erkenntnis des Stuhls als Stuhl, die sich auch für SKINNER aus Wahrnehmung und Sprache zusammensetzt, wird einfach durch eine konditionierte Verbindung von Stuhl und "Stuhl" erklärt. Der reagierende Organismus muß demnach über eine komplette, sprachunabhängige Wahrnehmung des Stuhls und über die verbale Reaktion "Stuhl" verfügen. Ist er lang genug konditioniert worden, so emittiert er auf die Präsentation eines physikalischen Dinges (Stuhl) die wirksame Reaktion "Stuhl".

SKINNER betont die physikalische Vorgegebenheit der einen Welt ausdrücklich: "Wir operieren in einer Welt - der Welt der Physik. Organismen sind ein Teil dieser Welt und reagieren auf sie in vielfältiger Weise." (SKINNER, 1973, S. 135) Behauptet man einen Unterschied zwischen realer und perspektivisch wahrgenommener Welt, so übersieht man nach SKINNER, daß auch die Wahrnehmung eine Verhaltensweise ist, die funktional von den physikalischen Variablen der Umwelt abhängt. Wenn unsere Wahrnehmung der Welt mit "unserem Verhalten gegenüber der Welt" identisch ist (SKINNER, 1973, S. 136), so folgert SKINNER völlig stringent, daß der Unterschied zwischen wahrgenommener und realer Welt "eigentlich in den Reaktionen" liegt (SKINNER, 1973, S. 134). "Wir interpretieren einen Stimulus als Rauch in

dem Maße, wie wir dazu tendieren, mit Verhalten, das dem Rauch entspricht, zu reagieren." (SKINNER, 1973, S. 135)

Auch diese letztgenannten Aussagen SKINNERS bezüglich der Wahrnehmung spiegeln ganz deutlich seine Vorstellung einer vorgegebenen physikalischen Welt wider. An fast allen Äußerungen SKINNERS läßt sich zeigen, daß er Verhalten ausschließlich von einer vorgegebenen physikalischen Welt her begreift, entweder als einfachen Reflex auf einen Stimulus hin oder als operante Verhaltensweise des Organismus. In beiden Fällen erfolgt die Verhaltenssteuerung ausschließlich von der vorgegebenen physikalischen Welt her.

Die zweite Voraussetzung für SKINNERS Verhaltensbegriff ist zur ersten komplementär. Wenn Verhalten ein Anpassungsprozeß ist, der einseitig von der vorgegebenen physikalischen Welt aus kausal determiniert wird, darf der Organismus selbst nur rein passiv, formbar und reaktiv gedacht werden. Genau dies postuliert SKINNER, wenn er dem lebendigen Organismus jegliche nicht-zufällige Eigentätigkeit abspricht. Als ein erster Hinweis auf SKINNERS Versuch, die Vorstellung eines freien, tätigen Selbst des Organismus als wissenschaftlich unhaltbar zu entlarven, ist seine Einschätzung der Zeitlichkeit menschlichen Verhaltens und Handelns zu nennen.

Wie bereits gezeigt wurde, muß SKINNER jeglichen Einfluß eines Zweckes, eines Zieles oder einer Absicht auf menschliches Verhalten ablehnen, da solche "inneren Verhaltensursachen" weder einer physikalischen Analyse, noch einer physikalischen Verhaltenssteuerung zugänglich sind (vgl. SKINNER, 1973, S. 90). Was für den unwissenschaftlichen Beobachter als Absicht oder Zweck für eine Verhaltensbeschreibung relevant ist, ist für SKINNERS wissenschaftliche Verhaltensbeschreibung nur die Folge von Verhaltenskontin-

genzen. "Die Theorie des operanten Behaviorismus verschob den Zweck, der im menschlichen Handeln an den Tag zu treten schien, von einer vorausgegangenen Absicht zu einer nachfolgenden Selektion durch Kontingenzen der Verstärkung." (SKINNER, 1978, S. 251)

Bezogen auf die zeitliche Struktur des Verhaltens bzw. des Handelns bedeutet dies eine Reduktion auf zwei zeitliche Dimensionen: auf Vergangenheit und Gegenwart. Während eine Verhaltensklärung, die sich auf Absichten oder Zwecke bezieht, damit immer auch eine Zukunftsperspektive in Verhalten und Handeln mitdenkt, entfällt diese Dimension in SKINNERS behavioristischer Erklärung. Absicht, Ziel oder Zweck sind für SKINNER gleichbedeutend mit der Wirksamkeit eines Operanten. Diese Wirksamkeit stammt allein aus der Lerngeschichte des Organismus, d. h. aus der Vergangenheit. Für SKINNER trifft dies selbstverständlich nicht nur auf die Erklärung und Beschreibung fremden Verhaltens, sondern ebenso auf eigene Absichtserklärungen zu. Diese haben für SKINNER ebenfalls nur den Status von Verhaltensprognosen: "Wie wir ... sehen werden, trifft die betreffende Person lediglich kraft ihrer Erfahrungen mit sich selbst eine einleuchtende Vorhersage Die Tatsache, daß operantes Verhalten "auf die Zukunft gerichtet" zu sein scheint, ist irreführend." (SKINNER, 1973, S. 91) Für SKINNER entfällt die Dimension der Zukunft vollständig. Entweder wird ein operantes Verhalten als Folge von Verhaltenskontingenzen geäußert oder es wird zufällig emittiert. Letzteres heißt für SKINNER, daß dafür keine relevanten Verhaltenskontingenzen angegeben werden können, daß das Verhalten ebenso evolutionär-zufällig wie eine Mutation geäußert wird.

Während sich über SKINNERS Bewertung der zeitlichen Struktur des Verhaltens die Abschaffung eines eigenständigen Selbst des Organismus nur andeutet, zeigt sich an SKINNERS

direkten Aussagen in bezug auf dieses Selbst die zweite Prämisse seiner Anpassungstheorie überdeutlich.

7.2 DER BEGRIFF DES SELBST BEI SKINNER

Unter "Selbst" soll im folgenden zunächst das verstanden werden, was man formal den Träger der Handlung bzw. des Verhaltens nennen kann. Sagt man etwa "Ich habe x getan" oder "Peter kratzt sich am Ohr", so verweisen die Worte "Ich" und "Peter" auf das, was "Selbst" im formalen Sinne genannt werden soll. Während diese Rede von einem Selbst einen Täter bei jedem Tun, bei jedem Verhalten und Handeln voraussetzt, leugnet SKINNER jegliche Existenz eines solchermaßen bestimmbar Selbst. Für SKINNER gibt es in diesem Sinne kein Selbst eines lebendigen Organismus. Die Annahme einer autonomen Person, eines Ich oder eines Selbst ist für SKINNER überflüssig und unwissenschaftlich, wie aus folgenden Aussagen leicht zu entnehmen ist. "Die Vorstellung vom Selbst ist in einer Verhaltensanalyse nicht wesentlich ..." (SKINNER, 1973, S. 264) "Ein Selbst, das der Urheber oder Initiator seines Handelns wäre, findet in unserer wissenschaftlichen Theorie keinen Raum." (SKINNER, 1978, S. 253) "Was im Begriff ist abgeschafft zu werden, ist der "autonome Mensch" ... Seine Abschaffung ist seit langem überfällig. Der "autonome Mensch" ist ein Mittel, dessen wir uns bei der Erklärung jener Dinge bedienen, die wir nicht anders erklären können." (SKINNER, 1973a, S. 205)

Daß SKINNER das Selbst leugnen muß, resultiert - wie vorher gezeigt - aus seinem axiomatisch gesetzten Verhaltensbegriff. Es bleibt jedoch die Frage offen, wie SKINNER diejenigen Phänomene erklärt, die nach 'vorwissenschaftlicher' Meinung eben diesem Selbst zugeschrieben werden. Als solche Phänomene sind z. B. zu nennen: Selbstkontrolle, Selbster-

kenntnis, Problemlösen, Denken, Sich-Entscheiden usw..

SKINNER betont, daß das Faktum der Selbstkontrolle als ein Haupteinwand gegen seine Theorie erhoben werden könnte (vgl. SKINNER, 1973, S. 213 ff.). Die Möglichkeit des Menschen, sich selbst kontrollieren zu können, scheint diametral gegen seine Behauptung vom ausschließlich umweltgesteuerten Organismus zu stehen. SKINNER glaubt, diesen Einwand durch folgende Argumentation abwehren zu können. Selbststeuerung ist Verhalten und unterscheidet sich nicht prinzipiell von Fremdsteuerung. In beiden Fällen erfolgt die Steuerung nach SKINNER durch die Manipulation von äußeren, unabhängigen Variablen. Der einzige Unterschied, zwischen Fremd- und Selbststeuerung besteht nach SKINNER dann darin, daß bei letzterer der Einzelne über Variable verfügt, über die ein Fremder nicht verfügt (vgl. SKINNER, 1973, S. 214)

Anhand von zahlreichen Beispielen versucht SKINNER diese These zu belegen. Die Selbststeuerung beruht demnach allein auf Kontrolltechniken. Das Spektrum dieser Kontrolltechniken reicht vom biblischen Abhacken einer Hand, auf daß sie nicht sündige, bis zur Einnahme bestimmt wirkender Drogen, die z. B. die persönliche Stimmungslage positiv verändern. Zweifelsohne belegen diese Beispiele eine richtige Beobachtung SKINNERs. Es ist nicht zu bestreiten, daß man sich kontrollieren kann, indem man z. B. keine Süßigkeiten kauft, wenn man abnehmen will oder daß man sich selbst Belohnungen für ein bestimmtes gewünschtes Verhalten aussetzt. SKINNER beschränkt sich bei der Erklärung der Selbststeuerung auf die Aufzählung solch mannigfacher Möglichkeiten der Veränderung äußerer Bedingungen.

Diese Erklärung der Selbststeuerung bleibt jedoch auf der Ebene der Mittel stehen und mündet bei genauerer Analyse in einem infiniten Regress. Auf der Ebene der Mittel bleibt

SKINNER deshalb stehen, weil er nur Antwort auf die Frage nach dem Wie der Selbststeuerung gibt. Stellt man jedoch die Frage, wer bei der Selbststeuerung wozu unabhängige, äußere Variable manipuliert, so muß SKINNER eine Antwort schuldig bleiben. SKINNER würde diese Fragestellung zwar als falsch ablehnen, da sie nach Verhaltenssubjekten und deren Zielen fragt, die beide nach SKINNER gar nicht existieren. Es ist aber unumgänglich - und das ist die Paradoxie in SKINNERs Ansatz -, daß beide vorgestellt werden müssen, wenn man sinnvoll von Kontrolle, Steuerung oder Manipulation reden will. Das Verhaltenssubjekt ist für das 'vorwissenschaftliche' Verständnis eben das Selbst im obigen Sinne. Da aber nach SKINNER kein derartiges Selbst angenommen werden darf, entfällt diese mögliche Antwort auf die Frage nach dem Verhaltenssubjekt.

Die Frage nach dem Wozu der Manipulation beantwortet SKINNER durch den Verweis auf den Mechanismus der operanten Konditionierung und gerät damit unversehens in einen infiniten Regress. Der infinite Regress besteht darin, daß SKINNER mit seinem Verweis implizit behauptet, daß der Organismus zum selbstkontrollierten Verhalten konditioniert sei. Der Organismus ist in diesem Fall zur (Selbst)-Konditionierung konditioniert, d. h. es gibt gar keine Selbstkontrolle, sondern nur den unausweichlichen Kreislauf operanter Konditionierung. Das Phänomen der Selbstkontrolle wird so zum Epiphänomen und scheint für SKINNERs Theorie kein weiteres Problem darzustellen.

Aus der Aussage, daß dem Selbst keine eigenständige Bedeutung für das Verhalten zukommt, darf nicht geschlossen werden, daß es für SKINNER überhaupt kein Selbst gibt. Vielmehr spricht SKINNER von vielen Selbst, die nicht mit dem biologischen Organismus gleichgesetzt werden können (vgl. SKINNER, 1973, S. 215). Diese vielen nicht-biologi-

schen Selbstes sind nach SKINNER identisch mit den unterschiedlichen Verhaltensweisen, die jeder Mensch in verschiedenen sozialen Rollen zeigt. So verhält sich beispielsweise ein und dieselbe Person gänzlich unterschiedlich, je nachdem, ob sie im Freundeskreis, am Arbeitsplatz oder auf einer Beerdigung ist. Wesentlich an dieser Tatsache ist für SKINNER, daß an solchen Beispielen die Bedeutung der Umwelt für das Verhalten deutlich wird, die bei vorwissenschaftlicher Verhaltensanalyse nur zu leicht übersehen wird. Das vermeintlich selbstgesteuerte Verhalten zeigt sich bei wissenschaftlicher Analyse als umweltkontrolliert, die Selbstkontrolle entspringt "außerhalb des Organismus" (SKINNER, 1973, S. 236).

Nach SKINNER verhält man sich z. B. auf einer Beerdigung deshalb pietätvoll und gedämpft, weil der äußere Rahmen, zu dem sowohl das Arrangement der Räumlichkeiten mit Farben und Blumen, als auch das pietätvolle Verhalten der anderen Beerdigungsgäste gehören, dieses Verhalten bedingt. Die Erklärung durch persönliche Gründe wie religiöse Überzeugungen oder Trauer ist für SKINNER nur Pseudoerklärung, die die wirklich verhaltensdeterminierenden Umweltvariablen übersieht. Die Verhaltensweisen, die nach vorwissenschaftlicher Meinung einem freien Selbst zugerechnet werden, sind eine Funktion der jeweiligen Umwelt: "Solange externe Variablen unbemerkt bleiben oder übersehen werden, wird ihre Funktion einem Agens, einer im Organismus selbst entspringenden treibenden Kraft zugeschrieben." (SKINNER, 1973, S. 263)

Damit jedoch die Verhaltenskontingenzen überhaupt auf einen Organismus wirken können, muß der Organismus dafür empfänglich sein, und genau diese Empfänglichkeit für Kontingenzen ist ein wesentlicher Bestandteil des Selbst im SKINNERschen Sinne. Wenn SKINNER auch von vielen Selbstes spricht,

so sind diese doch auf die Grundkonstellation von zwei Selbsten zurückzuführen. SKINNER bezeichnet sie als zwei Arten von Verhaltensrepertoires, die aus der genetischen Ausstattung und aus den Umweltbedingungen stammen: "Eine Person ist kein ursprünglicher und schöpferischer Handlungsträger. Sie ist ein Ort, an dem zahlreiche genetische Zustände und Umweltbedingungen zusammentreffen und eine gemeinsame Wirkung haben." (SKINNER, 1978, S. 191, vgl. auch S. 234)

Gegenüber FREUDs dreistelliger Relation von Es, Über-Ich und Ich postuliert SKINNER eine zweistellige Relation von Es und Über-Ich: Das SKINNERsche Es entspricht der genetisch bedingten Empfänglichkeit für Verstärkung und SKINNERs Über-Ich repräsentiert die sozialen Verhaltenskontingenzen (vgl. SKINNER, 1973a, S. 204). An dieser Differenz zeigt sich, daß SKINNER im Gegensatz zu FREUD alle Phänomene, die auf ein eigenständiges Selbst hinweisen, zugunsten des asymmetrischen Anpassungsmechanismus, der seiner Theorie der operanten Konditionierung zugrunde liegt, zu Epiphänomenen umdeuten muß. FREUD kann immerhin - wenngleich auch er das psychische Geschehen eher als energetisch determiniert, denn als frei denkt - im Ich eine Vermittlungsstelle denken, der man Phänomene wie Selbstkontrolle, Selbsterkenntnis und Entscheidung zuordnen kann. SKINNER fehlt bei seiner zweistelligen Konzeption ein solcher Bezugspunkt. Wenn er statt eines eigenständigen Selbstes ein "funktional geschlossenes Reaktionssystem" postuliert (SKINNER, 1973, S. 264), bleibt ihm nur der Ausweg, Verhaltensphänomene, die auf ein eigenständiges Selbst hinweisen, entweder zu Epiphänomenen zu reduzieren, oder sie mit dem geäußerten Verhalten gleichzusetzen. Dies soll im folgenden am Beispiel des "Sich-Entscheidens" bzw. des "Problemlösens" verdeutlicht werden.

Das Phänomen des Sich-Entscheidens ist für SKINNER dem der Selbststeuerung sehr ähnlich. Auch das Sich-Entscheiden ist eine Manipulation des eigenen Verhaltens, wobei allerdings "das Ergebnis nicht vorhergesagt werden kann" (SKINNER, 1973, S. 226). Im Gegensatz zur Selbststeuerung geht es beim Sich-Entscheiden nicht darum, eine beschlossene Verhaltensweise durch Kontrolltechniken wahrscheinlicher zu machen, sondern darum, überhaupt erst eine Entscheidung für eine Verhaltensweise zu treffen. "Die Einzelperson tut das manchmal, indem sie einige der Variablen, von denen ihr Verhalten eine Funktion ist, manipuliert. Die Techniken sind begrenzter als bei der Selbstkontrolle, da das Ergebnis nicht im voraus spezifiziert werden kann." (SKINNER, 1973, S. 226) Sich-Entscheiden ist für SKINNER ein einleitendes Verhalten für eine nachfolgende Handlung.

Analog seiner Beschreibung der Kontrolltechniken bei der Selbststeuerung versucht SKINNER das Sich-Entscheiden dadurch zu erklären, daß er Verhaltensweisen aufzählt, die bei einer Entscheidung zu beobachten sind. So fällt man nach SKINNER z. B. eine Entscheidung darüber, ob man den Urlaub am Meer oder im Gebirge verbringen soll, indem man Informationen sammelt, Freunde befragt und dann irgendwann später eine Anzahlung auf eine bestimmte Reise leistet oder einfach bekannt gibt, man werde z. B. ans Meer fahren. Die aversiven Konsequenzen, die einer Änderung dieser Entscheidung folgen würden, machen den Entschluß nach SKINNER immer wahrscheinlicher.

Wie im Fall der Selbststeuerung bleibt SKINNER jedoch auch bei der Erklärung des Sich-Entscheidens auf der Ebene der Mittel stehen. Er analysiert nur diesen einen Aspekt einer Entscheidung und übersieht, daß die Mittel ohne Ordnung und Wertung allein aus sich keine Entscheidung ermöglichen: Sich-Entscheiden ist für SKINNER gleichbedeutend mit einer

blinden Manipulation beliebiger äußerer Variabler. SKINNER berücksichtigt dabei nicht, daß die Variablen nach bestimmten Kriterien ausgewählt und in eine Ordnung gebracht werden müssen, damit überhaupt eine Entscheidung möglich wird. Bezogen auf das Urlaubsbeispiel bedeutet dies, daß niemals allein aus beliebigen Informationen eine Entscheidung resultieren kann, die dann durch das Arrangement von aversiven Kontingenzen (z. B. Geldverlust bei Reiserücktritt) verstärkt, d. h. wahrscheinlich gemacht werden kann. Dieses Arrangement ist immer der zweite Schritt, der eine vorausgegangene Entscheidung voraussetzt.

SKINNER hat recht, wenn er feststellt, daß eine Entscheidung eine Konfliktlage voraussetzt. Er selbst jedoch zeigt die Mängelhaftigkeit seiner Erklärung der Konstitution einer Entscheidung auf. Nach SKINNER manipuliert ein Individuum beim Sich-Entscheiden die relevanten Variablen, "da solches Verhalten gewisse verstärkende Konsequenzen hat. Eine dieser Konsequenzen ist ganz einfach die Flucht vor Unentslossenheit" (SKINNER, 1963, S. 227). SKINNER stellt fest, daß diese Art von Verstärkung sehr vage ist, da sich ihr Effekt erst sehr spät einstellen kann und da ihre Relation zur Reaktion sehr undurchsichtig bleiben kann (vgl. SKINNER, 1973, S. 228). Diese Mängel in der Erklärung versucht SKINNER zu entschuldigen, indem er darauf hinweist, daß auch "das Entscheidungsverhalten gewöhnlich ebenfalls unzureichend ist", falls es überhaupt vorhanden ist (SKINNER, 1973, S. 228). Diese Relativierung der Bedeutung des Sich-Entscheidens leistet Vorschub dafür, dieses Phänomen ebenfalls zu einem Epiphänomen abzuwerten. Noch deutlicher wird dies, wenn SKINNER den allgemeineren Fall analysiert, der darin besteht, ein Problem zu lösen.

Ein Problem setzt eine Problemsituation voraus, die nach SKINNER entweder in einer Deprivation des betroffenen Or-

ganismus oder im Vorhandensein von aversiven Stimuli besteht (vgl. SKINNER, 1973, S. 229). Der Grad der Problemstärke, die Schwierigkeit des Problems "besteht in der Verfügbarkeit der Reaktion, welche die Lösung bildet" (SKINNER, 1973, S. 234). Die Problemlösung erfolgt nach SKINNER einfach dadurch, daß eine starke Reaktion aus dem Reaktionsrepertoire des betroffenen Organismus emittiert wird, die die Deprivation bzw. die aversiven Stimuli aufhebt. "Auf alle Fälle ist die Lösung eines Problems lediglich eine Reaktion, die die Situation so verändert, daß die starke Reaktion geäußert werden kann." (SKINNER, 1973, S. 230) Die Problemlösung kann bereits durch eine zufällige Umweltveränderung geschehen. Zufällige Problemlösungen, die auch dem Lernen durch Versuch und Irrtum zugrunde liegen, müssen nach SKINNER vom eigentlichen Problemlösungsverhalten unterschieden werden, das aus einer Lösungsfindung durch den Organismus resultiert. Diese Lösungsfindung ist für SKINNER allerdings keineswegs irgendeine geheimnisvolle oder gar absichtsvolle, innere Aktivität des Organismus, das man z. B. als "Denken" bezeichnen könnte, sondern schlicht ein Verhalten, "das durch die Manipulation von Variablen das Auftauchen einer Lösung wahrscheinlicher macht" (SKINNER, 1973, S. 231). Zusammenfassend beschreibt SKINNER den Prozeß der Problemlösung folgendermaßen: "Das Resultat des problemlösenden Prozesses ist das Auftauchen einer Lösung in Form einer Reaktion. Die Reaktion verändert die Situation, so daß das Problem verschwindet. Die Relation zwischen dem einleitenden Verhalten und dem Auftreten der Lösung ist ganz einfach die Relation zwischen der Manipulation von Variablen und der Emission einer Reaktion." (SKINNER, 1973, S. 234)

Die Differenz der Lösungsfindung durch den Organismus zu dem zufälligen Problemlösen, das dem Lernen durch Versuch und Irrtum zugrunde liegt, scheint jedoch dann völlig auf-

gehoben, wenn SKINNER für den Fall, daß keine adäquate Reaktion zur Problemlösung verstärkt wird, empfiehlt: "in diesem Fall muß die Person eifrig die Variablen manipulieren, die ihr Verhalten zur Funktion haben." (SKINNER, 1973, S. 234) Damit ist die "Lösungsfindung durch den Organismus", die auf eine Eigentätigkeit des Organismus zu verweisen und so zunächst gegen eine Anpassungstheorie des Verhaltens zu stehen scheint, wieder in SKINNERS Erklärungsschema integriert: Sie ist wie jede andere operante Verhaltensweise des Organismus eine zufällige Emission, die durch die Umwelt ausgewählt, verstärkt und in diesem Sinne an sie angepaßt wird. Verschärft wird diese Position SKINNERS noch dadurch, daß er den Sinn der Frage nach dem Woher einer Lösung bestreitet: "Wir brauchen zum Beispiel nicht mehr zu fragen "woher eine Lösung kommt". Eine Lösung ist eine Reaktion, die in einer bestimmten Stärke im Repertoire der Person existiert, falls das Problem für diese lösbar ist." (SKINNER, 1973, S. 235)

Wenn für SKINNER das Problemlösen letztlich in der blinden, zufälligen Manipulation von Variablen besteht, so verfehlt SKINNER damit das, was intentionales Problemlösen eigentlich ausmacht. Wie im Falle der Selbststeuerung oder auch dem des Sich-Entscheidens diskutiert SKINNER nur Verhaltensweisen, die bei Problemlösungsversuchen zu beobachten sind. Er übersieht dabei sowohl, daß die Manipulationen, die nicht nach dem Muster von Versuch und Irrtum erfolgen, gewertet und zielgerichtet, d. h. intentional sind, als auch, daß ein Großteil von Problemlösungen dadurch zustande kommt, daß eine Problemsituation neu "interpretiert" wird. Gerade diese letztgenannte Art, Probleme zu lösen, ist aber für SKINNER undiskutabel, da er axiomatisch von einer vorgegebenen physikalischen Situation ausgeht, die scheinbar objektiv für einen Organismus vorhanden ist, auf die hin der Organismus möglichst wirksam zu reagieren hat

und die deshalb nicht anders zu "interpretieren" ist. Für SKINNER sind alle Phänomene, die auf eine Selbsttätigkeit im Verhalten eines Organismus hinweisen könnten, letztlich identisch mit den beobachtbaren Verhaltensweisen. Die Selbsttätigkeit, das Selbst werden unter dieser Voraussetzung zu Epiphänomenen. Daß mit dieser These SKINNERS die Phänomene nur oberflächlich angesprochen, nicht aber adäquat erklärt werden können, ist leicht an allen Beispielen SKINNERS nachzuweisen. So ist z. B. weder eine Entscheidung für ein Urlaubsziel allein aus informativen Daten abzuleiten, noch gar die Lösung von mathematischen oder wissenschaftlichen Problemen - wie SKINNER meint - durch zufällig-willkürliche Manipulation von Variablen zu erklären (vgl. SKINNER, 1973, S. 230 ff.).

7.3 KRITIK DES SKINNER'SCHEN VERHALTENSBEGRIFFES

Gegen SKINNERS zentrale These, die den Verhaltensbegriff ausschließlich als Anpassungsbegriff definiert, sind zwei Einwände möglich. Zum einen kann man gegen SKINNER vorbringen, daß bei der Beobachtung und Beschreibung von Verhalten prinzipiell zwei Standpunkte unterschieden werden müssen: Der Standpunkt des Handelnden selbst und der Standpunkt des Beobachters dieser Handlung. Unter der Annahme dieser zwei Standpunkte läßt sich der erste der Einwände folgendermaßen formulieren: SKINNER übersieht die prinzipielle Differenz beider Standpunkte und argumentiert nur einseitig aus dem Standpunkt des Beobachters.

Zum anderen kann eine Kritik an SKINNERS Verhaltensbegriff von der Unhaltbarkeit einer Anpassungsvorstellung ausgehen. Unter Bezugnahme auf empirische anthropologische Beobachtungen, die gegen die Anpassungsvorstellung sprechen, könnte diese Kritik SKINNERS zentrale These weitgehend ein-

schränken; diese ist dann bestenfalls dazu geeignet, artefaktische Laborergebnisse adäquat zu erfassen. Der zweite Einwand ließe sich so ausdrücken: Verhalten ist nur in beschränktem Maße Anpassung; die Anpassung jedoch erfolgt weder einseitig von der Umwelt aus, noch ist sie einziges oder wesentlichstes Strukturmerkmal von Verhalten. Im folgenden soll zuerst der erste Einwand näher expliziert werden.

Die behauptete Differenz von zwei möglichen Standpunkten wurde bereits an früherer Stelle angedeutet (vgl. 5.1.2). Unter Bezugnahme auf St. HAMPSHIRE wurde am Beispiel des Sich-Entschuldigens die Paradoxie deutlich gemacht, die dann entsteht, wenn man die Differenz beider Standpunkte übersieht, bzw. für nichtig erklärt (vgl. HAMPSHIRE, 1978, S. 479). Die Differenz zeigt sich an diesem Beispiel daran, daß man sehr wohl einen anderen dadurch entschuldigen kann, daß man Gründe und Ursachen für sein Verhalten angibt, die ihm selbst unbekannt sind. Diese Entschuldigungsmöglichkeit ist für den eigenen Fall nicht gegeben. Ein Handelnder kann sich zwar durch die Berufung auf Gründe und Ursachen entschuldigen, wenn sie ihm erst im nachhinein bewußt geworden sind, während des Verhaltens selbst aber unbewußt waren. Niemals kann ein Handelnder sich selbst mit diesen einmal erkannten Gründen und Ursachen für zukünftige Verhaltensweisen entschuldigen.

Ch. KRAIKER hat diese prinzipielle Differenz zwischen eigenen und fremden Handlungen bzw. Verhaltensweisen an weiteren Beispielen illustriert (vgl. KRAIKER, 1979, S. 139 ff.). Trifft man die eine notwendige Voraussetzung, daß die Handlungen für den Handelnden verfügbar sind, d. h. daß der Handelnde in der Lage ist, die Handlung tatsächlich zu vollziehen, so läßt sich die Berechtigung der Unterscheidung beider Standpunkte im Falle der Prognose, der Herbeiführung und der Verhinderung von Handlungen aufweisen. So ist

es z. B. im Falle der Verhinderung einer Handlung sinnvoll zu fragen, was ich tun soll, damit die Person X nicht Klage gegen mich erhebt. Die Sinnhaftigkeit dieser Frage ist für den Fall fremden Verhaltens, fremder Handlungen offensichtlich. Ebenso offensichtlich ist aber auch, daß die Frage, auf den eigenen Fall angewendet, unsinnig wird, denn ich kann nicht sinnvoll fragen: Was soll ich tun, damit ich nicht Klage gegen die Person Y erhebe? (vgl. KRAIKER, 1979, S. 140).

Die prinzipielle Differenz beider Standpunkte wird von L.W. BECK explizit diskutiert (vgl. BECK, 1976, bes. 2. Kapitel). Auch BECK konstatiert die Asymmetrie beider Standpunkte, die nur um den Preis einer paradoxen Formulierung aufgehoben werden kann. Sätze, die Ausdrücke wie "ich weiß", "ich glaube", "ich meine" etc. beinhalten, sind nach BECK nicht Sätzen adäquat, die Ausdrücke wie "er weiß", "er glaubt", "er meint" etc. beinhalten (vgl. BECK, 1976, S. 45 ff.). So kann man nicht sinnvoll sagen: "Ich glaube fälschlich, daß es regnet", was im Fall der dritten Person durchaus sinnvoll sein könnte.

Die Entdeckung dieser Differenz geht nach Beck auf KANT zurück, wenngleich KANT diese Unterscheidung nicht ausdrücklich getroffen hat. BECK sieht die Differenz darin grundgelegt, daß nach KANT ein jedes Ereignis, für das es einen Grund gibt, auch eine Ursache hat (vgl. BECK, 1976, S. 88 ff.). Wie bereits unter Punkt 5.2.1 dargelegt, sind für KANT menschliche Handlungen sowohl als empirisch-kausal bedingt, d. h. determiniert, als auch als frei begründet zu denken. Damit sind bereits beide prinzipiell verschiedenen Standpunkte angezeigt: Für den Beobachter einer Handlung stellt sich diese als Handlungsereignis ebenso empirisch-kausal dar wie andere Naturereignisse; für den Handelnden selbst jedoch ist sie begründet, d. h. transzendental-frei gewollt.

Die Differenz beider Standpunkte ist - und hier sei an PLESSNERS Begriff der Exzentrizität erinnert - prinzipiell auch bei ein und derselben Person anzunehmen.²⁷ Der Klarheit der Unterscheidung wegen soll aber im Anschluß an BECK für das Folgende zwischen zwei Betrachtern einer Handlung unterschieden werden, die je einen der beiden Standpunkte explizit vertreten.

BECK geht bei seinen Überlegungen von einem alltäglichen Beispiel aus. Ein Kind, das BECK "Akteur" nennt, macht seine Hausaufgaben und wird dabei von zwei Beobachtern beschrieben, die BECK "Betrachter" (BI und BII) nennt. BI beschreibt die Verhaltensweisen des Kindes aus alltäglicher - in SKINNERS Sprache: vorwissenschaftlicher - Perspektive. BII ist nach BECK "Narr oder Physiologe" (BECK, 1976, S. 48), der die Verhaltensweisen des Kindes behavioristisch analysiert und der in mancher Beziehung SKINNER gleicht, wie BECK selbst betont (vgl. BECK, 1976, S. 62, Fußnote). In bezug auf das Verhalten des Kindes liegen drei Beschreibungen vor: Die des Kindes selbst, die von BI und die von BII, wobei die Beschreibungen des Kindes denen von BI sehr ähnlich sind. BI bezieht sich bei seinen Beschreibungen auf Absichten, Ziele, Zwecke und Gefühle des Kindes, wogegen BII eine neutrale Beschreibung des anscheinend objektiv beobachtbaren Verhaltens liefern will, die im Sinne von SKINNERS Postulaten ohne Bezugnahme auf Absichten, Ziele, Zwecke und Gefühle erfolgen soll. BI kann als Vertreter einer teleologischen, BII als Vertreter einer kausal-analytischen Erklärung angesehen werden. Ohne die detaillierten Beschreibungen hier wiederzugeben, sollen im folgenden nur die wesentlichen Gesichtspunkte der Analyse dargestellt werden, die zugleich unsere Kritik an SKINNERS Behaviorismus weiterbringen.

BECKs zentrale Frage lautet: "Soll die Frage "Was ist der Mensch?" in der Sprache und aus der Perspektive des Betrachters oder aus der des Handelnden beantwortet

werden? Und wenn die Antwort des Betrachters hingenommen werden muß: Welcher Betrachter ist vorzuziehen, der Selbstbetrachter oder der Fremdbetrachter?" (BECK, 1976, S. 47)

Eine erste Antwort darauf ergibt sich, wenn BECK versucht zu zeigen, daß es keine neutral-objektive Beobachtung gibt, und daß deshalb BII den Anspruch auf vermeintlich neutral-objektive Beschreibung der Fakten fallen lassen muß. BECKs Argumentation ist folgende: Die Antworten auf die Frage, was das Kind tue, sind nicht begrifflich neutral, sie "sind durch die Art, wie eine bestimmte Frage interpretiert wird, bereits vorstrukturiert" (BECK, 1976, S. 65). So besteht ein Unterschied zwischen BI und BII darin, daß BI das Verhalten des Kindes auf Intentionen bezieht, wohingegen BII nur einen sich bewegenden Körper wahrnimmt. Beide sehen zwar optisch dasselbe, interpretieren das Gesehene jedoch unterschiedlich mit verschiedenen Begriffen. Eine Folge davon ist, daß einzelne Verhaltensweisen einen völlig anderen Stellenwert in den Beschreibungen von BI und BII haben. So muß BII funktional äquivalente Verhaltensereignisse wie z. B. Schreiben mit Bleistift oder Füller oder Schreiben im Stehen oder im Sitzen jeweils neu und sehr ausführlich beschreiben, wogegen BI solche Unterschiede in seiner Beschreibung wegen der von ihm angenommenen funktionalen Äquivalenz übergehen kann. Ebenso würde z. B. das Spitzen eines Bleistifts für BI als Nebensächlichkeit unter die Intention des Hausaufgabenmachens subsumiert werden können und deshalb in der Beschreibung wenig Raum einnehmen. BII jedoch müßte dem Bleistiftspitzen ebensoviel Beachtung schenken wie anderen, zeitlich gleich langen Bewegungen des Kindes, die die eigentliche Arbeit des Hausaufgabenmachens ausmachen. Diese Beispiele belegen einen Sachverhalt, den BECK unter dem Begriff der "synekdochischen Wahrnehmung" (BECK, 1976, S. 75) faßt. BECK geht von einer Differenz zwischen Sehen und Beobachten aus. Das Sehen ist ein Sehen

von Daten, ein Sehen-daß; das Beobachten ist ein Sehen-als: "Sehen-als und Sehen-daß liegen beide sowohl in der alltäglichen Erfahrung wie in der physiologischen Erkenntnis zugrunde." (BECK, 1976, S. 73) Diese Unterscheidung hebt den Anspruch auf eine neutral-objektive Beobachterperspektive im Sinne von BII auf. Wenn es das Sehen-daß nur im Modus des Sehen-als gibt, so entfällt damit die scheinbar objektive Position von BII. "Synekdochische Wahrnehmung" besagt bei BECK, daß die einzelne Wahrnehmung nur aus dem Kontext eines umfassenden Ganzen heraus erfolgt: "Verhalten als ärgerliches wahrnehmen bedeutet vielmehr nach meiner These: das optisch Gesehene als Teil eines Ganzen wahrnehmen." (BECK, 1976, S. 78). Eine andere Vorstellung des Ganzen hat dann eine andere Sicht des Teils zur Folge.

Wenn dieser Einwand auf den ersten Blick SKINNERS Behaviorismus zu verfehlen scheint, da dieser Gefühle und andere innere Verhaltensursachen bei seiner Verhaltensbeschreibung ausklammert, so trifft er dennoch auf den zweiten Blick. Das behavioristische Verdikt, nicht von inneren Verhaltensursachen zu reden, weil man sie nicht beobachten kann, wendet BECK zu Recht auch auf SKINNER an: "Aber solange es diesem erlaubt ist zu sagen, er sehe eine verstärkte Reaktion, statt von dem zu reden, was er optisch, ohne Einmischung von Theorie sah, solange sollte es auch dem ersten Betrachter erlaubt sein zu sagen, er sehe, wie das Kind ärgerlich wurde." (BECK, 1976, S. 81)

Dieses Argument gegen SKINNER verstärkt BECK noch dadurch, daß er zeigt, daß der Unterschied zwischen "harten" Daten (z. B. der Physiologie), auf die sich BII stützt, und "weichen" Daten von BI (sogen. Bewußtseinsdaten) ebenso unsinnig ist wie die Unterscheidung von subjektiv-teleologischer Erklärung von BI und objektiv-kausaler Erklärung von BII.

Die Tatsachenbehauptungen von BII können nach BECK gegenüber der alltäglichen Rede von BI weder zeitliche noch erkenntnistheoretische Priorität beanspruchen. Erkenntnistheoretisch sind beide Arten von Daten auf ähnliche Weise gewonnen und stehen in keinem gegenseitigen Ableitungsverhältnis; zeitlich ist zweifellos die alltägliche Rede früher (vgl. BECK, S. 71).

Ein zweiter Schritt zur Beantwortung von BECKs zentraler Frage ist dann getan, wenn man die Relevanz der Selbstbeurteilung des Handelnden für eine wahre, d. h. zutreffende Verhaltensbeschreibung deutlich macht. Für die Kausalanalyse von BII ist die Selbstbeurteilung des Akteurs bedeutungslos. BECK wendet dagegen ein, daß der Akteur den Bericht des Betrachters ratifizieren muß, wenn dieser wahr sein soll. "Solange dieser nicht ehrlich sagen kann: "Ja, deshalb habe ich es getan; erst jetzt sehe ich es", muß man die Darstellung des Betrachters mit Vorbehalten aufnehmen." (BECK, 1976, S. 101) Dies heißt weder, daß dem Akteur alle Gründe, Motive und Ursachen seines Handelns bewußt sein müssen, noch daß unbewußte Faktoren ohne Relevanz für die jeweilige Handlung wären. Damit ist auch keineswegs eine psychoanalytische Klärung unbewußter Motive ausgeschlossen. Vielmehr will BECK durch die Rückbindung der Verhaltensbeschreibung an die Selbstbeurteilung des Akteurs Mißverständnisse verhindern, die im Falle einseitiger Beurteilung (nur Beobachtung oder nur Selbstbeurteilung) nicht auszuschließen sind. So könnte sich z. B. der Handelnde über sich selbst täuschen, der Akteur den Betrachter absichtlich irreführen oder der Betrachter ein falsches Handlungsmuster bei der Beobachtung des Akteurs anlegen. Diese Einschränkung des Bereichs möglicher Mißverständnisse durch die Rückbindung der Verhaltensbeschreibung an die Selbstbeurteilung besagt freilich nicht, daß dadurch alle Mißverständnisse vermieden und damit absolute Wahrheit erreicht

werden könnten. Vielmehr muß diese kommunikative Wahrheitsfindung als Prozeß betrachtet werden, dessen Ergebnis zwar vorläufig ist, das aber prinzipiell einem Ergebnis überlegen ist, das nur einseitig aus reiner Fremd- bzw. Selbstbeurteilung bzw. bloßer Außen- oder reiner Innenperspektive gewonnen ist.

Neben der Vermeidung möglicher Mißverständnisse läßt sich für die Relevanz der Selbstbeurteilung bei einer Verhaltensbeschreibung ein ethisches Argument anführen. Angenommen jemand ist vor Gericht wegen eines Vergehens angeklagt. Normalerweise versucht sein Verteidiger ihm mittels vielfältiger Gutachten (z. B. medizinischer, psychologischer oder soziologischer Art) zu entlasten. Nehmen wir an, daß es gelingt, aufgrund der Gutachten die scheinbar völlige Determiniertheit des Angeklagten bei seiner Tat zu erweisen. In diesem Fall würde wohl der Angeklagte freigesprochen werden, da er zum Zeitpunkt der Tat unfrei und damit juristisch nicht verantwortlich gewesen ist. Wie aber sollte das Urteil ausfallen, wenn sich der Angeklagte trotz aller Gutachten zu seiner Tat bekennt? Für BII würde dies nichts ändern, da er der Selbstbeurteilung ohnehin keine Bedeutung zumißt und außerdem als überzeugter Determinist die Vorstellung von Freiheit und Ethik ablehnen muß. Will man, im Gegensatz dazu, die Möglichkeit von Freiheit und Ethik nicht dogmatisch ausschließen, so ist aus dieser Perspektive die Relevanz der Selbstbeurteilung für eine adäquate Verhaltensbeschreibung zu überprüfen. Das ethische Argument für diese Relevanz besteht darin, dem Akteur nicht apriori seine Freiheit abzusprechen und deshalb nur Außenbetrachtungen, die sich auf "harte Daten" stützen, gelten zu lassen. Damit ist freilich keineswegs ausgeschlossen, daß ein Täter so stark determiniert sein kann, daß er für seine Tat juristisch nicht verantwortlich gemacht werden könnte.

Unter der Annahme, daß Freiheit nicht dogmatisch ausgeschlossen werden darf, stellt sich aber die Frage, wie es überhaupt zu einer rein kausal-analytischen Betrachtungsweise, wie es zum Standpunkt von BII kommen kann. Nach BECK muß man - im Sinne KANTS - zwischen verursachten und begründeten Ereignissen unterscheiden: "Ausgerüstet mit den Begriffen "Ursache" und "Grund" unterteilen wir Ereignisse und Vorkommnisse in solche, die eine Ursache haben, und solche, die durch Gründe erklärt werden." (BECK, 1976, S. 89) BII, der die Verhaltensweisen des Akteurs ausschließlich unter dem Begriff "Ursache" beschreibt, findet nach BECK die empirische Bestätigung für seine reduzierte Theorie deshalb, weil er bei den Experimenten, die seiner Theoriebildung zugrunde liegen, den Handlungsspielraum des Akteurs künstlich eingeschränkt hat (vgl. BECK, 1976, S. 145). Diese von BECK nur angedeutete Methodenkritik, die z. B. HOLZKAMP explizit gemacht hat, führt letztlich in eine Relativierung des Verhaltensbegriffs als Anpassungsbegriff und soll erst weiter unten ausdiskutiert werden.

Jeder Akteur unterliegt nach BECK sozialen und natürlichen Gesetzmäßigkeiten. Eine Kausalerkenntnis bzw. eine richtige Prognose des Verhaltens des Akteurs ist BII nur dann möglich, wenn der Akteur zwar den Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die BII kennt, von denen er selbst jedoch nichts weiß. Jede Erkenntnis des Akteurs von solchen Gesetzmäßigkeiten, die immer auch eine Selbsterkenntnis ist, zwingt BII spezifischere Gesetzmäßigkeiten anzunehmen, die dem Akteur (noch) unbekannt sind. Dazu gibt BECK zu bedenken: "Nur eine solche Reihe von Gesetzen mit einem letzten nicht-induktiv erkanntem Schlußglied könnte den Handelnden in einem Kausalnetz fangen; aber kein Mensch weiß, ob es ein solches Gesetz gibt oder nicht, d. h. ob der kausale Determinismus metaphysisch wahr ist oder nicht." (BECK, 1976, S. 144) Für alle bis jetzt gefundenen Kausalgesetze

gilt jedenfalls, daß sie den Akteur in seinem Verhalten nur so lange determinieren, bis dieser von ihnen weiß; dies bedeutet natürlich nicht - wie schon mehrfach betont -, daß der Akteur damit zur Ausnahme von allen natürlichen Kausalgesetzen z. B. biologischer Art wird. Es bedeutet nur, daß er z. B. gegenüber Verhaltensgesetzen wie sie Psychologie und Soziologie aufstellen in dem Sinne immun ist, daß er sich bei Kenntnis dieser Gesetzmäßigkeiten entgegen einer darauf beruhenden Prognose verhalten kann. Selbsterkenntnis, hier verstanden als Wissen von sozialen Gesetzmäßigkeiten, denen ich folge, "ist die Bedingung, die das Betrachterwissen vereitelt; sie ist die Bedingung der Freiheit" (BECK, 1976, S. 146).

Eine ähnliche Argumentation wurde an früherer Stelle bereits im Anschluß an St. HAMPSHIRE vorgetragen (vgl. 5.1.2). BECKs Argumentation wird jedoch dadurch problematisch, daß er sie im Rahmen der strikten Differenz von Grund und Ursache diskutiert. Wenn BECK das Verhältnis von Handlungen zu Gründen und Ursachen thematisiert, gerät er unversehens in den bereits bei KANT und bei MELDEN festgestellten Dualismus (vgl. 5.2). Für BECK schließen sich ganz analog zu KANT oder MELDEN Erklärungen nach Gründen und Erklärungen nach Ursachen gegenseitig aus: "Manchmal stützen wir uns auf die eine Erkenntnisart und manchmal auf die andere; schematisch können wir beide für beweiskräftig halten, aber gleichzeitig dürfen wir uns beide Erklärungs-schemata nach Lage der Dinge nie zunutze machen." (BECK, 1976, S. 139)

Dieses Verhältnis gegenseitiger Negation wirft für BECKs Ansatz Schwierigkeiten auf, die MELDENs Schwierigkeiten bei der Begründung freier Handlungen durch den Rekurs auf die Trennung von Gründen und Ursachen vergleichbar sind. So berechtigt die Unterscheidung zwischen Gründen und Ursachen bzw. zwischen den zwei möglichen Standpunkten einerseits ist,

so problematisch ist sie andererseits, wenn sie verabsolutiert wird. Stehen erst einmal Gründe und Ursachen bzw. die beiden Standpunkte im Verhältnis gegenseitiger Negation, so ist die Trennung menschlichen Tuns in Verhalten und Handeln unaufhebbar. Ein und dieselbe Aktion eines Akteurs ist dann entweder kausal-determiniertes Verhalten, das adäquat von BII erfaßt wird, oder es ist frei begründetes Handeln. Als solches ist es dann allein dem Akteur selbst zugänglich. BI kann es nur annäherungsweise, BII kann es überhaupt nicht erfassen.

B. WALDENFELS hat die Unzufriedenheit mit dieser Aufspaltung menschlicher Praxis zur Sprache gebracht, wenn er unter Bezugnahme auf MERLEAU-PONTYs Versuch einer Zwischenposition eine Zerspaltung des theoretischen Feldes konstatiert (vgl. WALDENFELS, 1976, S. XIII ff.). Die Zerspaltung zwischen Natur und Bewußtsein, zwischen positivem Wissen kausal-analytischer Art und reflexivem Wissen muß nach WALDENFELS durch ein duales Spannungsverhältnis aufgefangen werden; es darf nicht in den bei KANT, MELDEN und BECK angezeigten Dualismus auseinanderfallen. MERLEAU-PONTYs Versuch, den Dualismus im Begriff des Verhaltens zu überwinden, soll an späterer Stelle dargestellt werden (vgl. 8.). An dieser Stelle sollte durch den Bezug auf WALDENFELS und MERLEAU-PONTY nur die Problematik der BECKschen Position angedeutet werden.

Die zweite Art von Einwänden gegen SKINNER resultiert - wie eingangs bemerkt - aus einer Kritik an der evolutionistischen Anpassungsvorstellung SKINNERs, die seinen Verhaltensbegriff ausschließlich bestimmt. Bei diesem zweiten fundamentalen Einwand gegen SKINNER müssen zwei Schritte unterschieden werden. Im ersten negativen Schritt soll die Begrenztheit der SKINNERschen Anpassungsvorstellung in methodischer und in anthropologischer Hinsicht aufgezeigt

werden. In einem zweiten Schritt soll - zumindest umrißhaft - ein Verhaltensbegriff entwickelt werden, der die bisherige Kritik an SKINNERS Verhaltensbegriff berücksichtigt und darauf aufbaut (vgl. 8).

Die Begrenztheit von SKINNERS Verhaltensbegriff in methodischer Hinsicht, die bereits bei BECKs Kritik angeklungen ist, wird z. B. bei K. HOLZKAMP deutlich gemacht (vgl. HOLZKAMP, 1973). HOLZKAMP weist in seinem Aufsatz am Begriff der "Normversuchsperson" (NVP) zunächst die Künstlichkeit der Beziehung zwischen Versuchsleiter (VL) und Versuchsperson (VP) bei empirischen psychologischen Untersuchungen nach. Die wesentliche Konsequenz aus diesem Nachweis ist, daß die methodisch begründete Künstlichkeit zwischen VL und VP, die jeder alltäglichen Lebenssituation entgegensteht, die *conditio sine qua non* für die scheinbar objektiv gewonnenen, psychologischen Verhaltensgesetze darstellt, die somit ebenfalls den Status methodischer Artefakte erhalten. Sollte der Nachweis HOLZKAMPs stimmig sein, bedeutet dies mit anderen Worten, daß die fundamentalen Befunde, auf die sich SKINNERS Anpassungsvorstellung stützt, methodische Artefakte sind, d. h. die Anpassungsvorstellung SKINNERS mag auf einen methodisch begrenzten Bereich zutreffen; bezogen auf den Gesamtbereich alltäglicher Lebenswirklichkeit jedoch ist SKINNERS Ansatz von geringer Bedeutung. Wenn hier eine Methodenkritik an SKINNERS Behaviorismus im Anschluß an K. HOLZKAMP vorgenommen wird, so sind zwei Einschränkungen zu beachten.

Erstens soll hier die Kritik auf SKINNERS Behaviorismus beschränkt und nicht im Sinne HOLZKAMPs auf die gesamte allgemeine Psychologie ausgeweitet werden. Zweitens soll mit dieser Methodenkritik, die zumindest auf SKINNERS Ansatz zuzutreffen scheint, nicht die marxistische Grundposition HOLZKAMPs automatisch mit übernommen werden. ²⁸

Im einzelnen argumentiert HOLZKAMP in sechs Schritten:

1. Während in den Naturwissenschaften die Subjekt-Objekt-Beziehung irreversibel ist, ist diese Beziehung in der Humanpsychologie prinzipiell reversibel. Es wird zumeist übersehen, daß die Trennung in Subjekt und Objekt bei der wissenschaftlichen Untersuchung, d. h. die Unterscheidung zwischen VL und VP, das Ergebnis einer abgesprochenen Rollenübernahme ist. Diese Absprache hat 2. zur Folge, daß die soziale Kommunikation zwischen VL und VP streng asymmetrisch ist, d. h., die VP führt Reaktionen aus, die ihr der VL aufgrund der Absprache vorschreibt. Diese Asymmetrie in der Versuchssituation ist insofern künstlich, als die soziale Kommunikation zwischen zwei Personen in der Alltagssituation am Idealfall des uneingeschränkten symmetrischen Dialogs orientiert ist.

3. Der Inhalt der Absprache im Rahmen einer funktionalistischen, allgemein-psychologischen Forschung, wie sie der Behaviorismus nach HOLZKAMP darstellt, "ist an den nomothetischen Idealen der analytisch-empirischen Wissenschaft orientiert" (HOLZKAMP, 1973, S. 251). Dies bedeutet, daß unter diesem Wissenschaftsideal nicht einfachhin Gegebenes untersucht wird, sondern daß nur Beziehungen zwischen bestimmten eingeführten Bedingungen und bestimmten, dadurch bewirkten Effekten festgestellt werden. Im Falle SKINNERS besagt dies: Nur die Beziehung zwischen unabhängigen Variablen (physikalischen Umweltkontingenzen) und abhängigen Variablen (fest umschriebenen Reaktionen der VP) wird durch seine Theorie erfaßt. Die so gewonnenen Gesetzmäßigkeiten sind in dem Sinne Artefakte, als störende Bedingungen oder abweichende Reaktionen als Fehlerinvarianzen aus den Versuchsergebnissen ausgeklammert werden.

4. Hält sich die VP während des Experiments an die Absprache, so verliert sie ihre persönliche Individualität; ihre spezifischen sozial-historischen Voraussetzungen werden

bedeutungslos, und sie wird zu einem ahistorischen Organismus, zu einer Normversuchsperson. HOLZKAMP definiert: "Die Normversuchsperson ist ein gedachtes Individuum, das Umweltbedingungen ausgesetzt ist, die es nicht selbst geschaffen hat, deren Eigenart und Zustandekommen es nicht - oder nicht voll - durchschauen kann und die es als unveränderbar vorgegeben hinnimmt." (HOLZKAMP, 1973, S. 256)

5. Diese methodischen Einschränkungen haben zur Folge, daß nur der "quasiorganismische Charakter" der NVP erfaßt wird (vgl. HOLZKAMP, 1973, S. 258). Die Gleichsetzung von Mensch und Tier, die ja SKINNER ausdrücklich postuliert, wird unter diesem Aspekt möglich. Allerdings wird bei dieser Gleichsetzung nach HOLZKAMP übersehen, daß Ratten Organismen sind, während sich Menschen im Experiment nur verabredungsgemäß wie Organismen verhalten.

6. Die Konsequenz HOLZKAMPs aus dieser Analyse ist, daß man nur eine organismische Bestimmung der NVP erhält, solange man den nomothetischen Ansatz verabsolutiert: "Wenn man andere als organismusartige Verhaltensweisen nicht zuläßt bzw. berücksichtigt, muß man notwendigerweise auch organismische Verhaltensdaten gewinnen." (HOLZKAMP, 1973, S. 268) Zu fragen bleibt dann - selbst wenn man die behavioristisch gewonnenen, organismischen Befunde ungeprüft übernimmt -, welchen Aufschluß solche artefaktischen Befunde für das Verständnis des Verhaltens in alltäglichen Situationen geben können. Für HOLZKAMP sind derartige Forschungsbefunde "für das Verständnis der Befindlichkeiten und Lebensäußerungen von Menschen in je konkreter gesellschaftlich-historischer Lage mehr oder weniger gering" (HOLZKAMP, 1973, S. 269). Unabhängig davon, ob man sich dieser Einschätzung HOLZKAMPs anschließt, scheint dessen Argumentation zumindest den artifiziellen Status kausal-analytisch bzw. nomothetisch gewonnener Verhaltensdaten zu belegen. Anerkennt man diese Behauptung, so folgt daraus, daß diesen Daten

keinesfalls eine größere Bedeutung für die Aufdeckung fundamentaler Verhaltensstrukturen zukommt als anderen Daten, die auf Grund anderer Untersuchungsmethoden gewonnen worden sind.

Der methodische Einwand HOLZKAMPS, der im Fortgang der Argumentation eine anthropologische Dimension angenommen hat, bleibt keineswegs auf den Bereich der Humanforschung beschränkt. Er trifft ebenfalls die Situation der Tierexperimente. ²⁹

Dazu liegen zahlreiche Untersuchungsergebnisse von Zoologen, Anthropologen und Pädagogen vor, die den artifiziellen Status nomothetisch gewonnener Verhaltensdaten belegen können. Es genügt, wenn im folgenden nur eine kleine Auswahl davon gegeben wird.

So weist z. B. NICKLIS (vgl. NICKLIS, 1971), darauf hin, daß die Laborsituation ebenso für Tiere wie für Menschen im Gegensatz zu ihrer alltäglichen, natürlichen Umwelt steht. Die Versuchstiere werden bei den Experimenten in menschliche Situationen gebracht, was für die Tiere "Grenzsituation" bedeutet (vgl. NICKLIS, 1971, S. 103). Wenn SKINNER beispielsweise Tauben so dressiert, daß sie tanzen oder Rollschuhfahren können, so geben diese Versuche keinerlei Aufschluß auf natürliche Verhaltensweisen von Tauben. Ganz analog argumentiert MERLEAU-PONTY, wenn er feststellt, daß sich das Tier in der Laborsituation in einer anthropomorphen Lage befindet, die zusätzlich artefaktischen Charakter hat. Das Tier muß sozusagen stückweise arbeiten und dabei Aufgaben verrichten, die in einer natürlichen Umwelt nicht vorkommen: "Die Laboratoriumsreflexe ähneln den Bewegungen eines Menschen, der durch nächtliches Dunkel geht und dessen Tastorgane, Füße und Beine sozusagen isoliert tätig sind ... Der Reflex ist ...

nicht für die Grundtätigkeit des Lebewesens bezeichnend ...; als konstitutives Element des tierischen Verhaltens kann man ihn nur betrachten aufgrund einer anthropomorphen Illusion." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 50)

NICKLIS kritisiert des weiteren, daß das Homöostaseprinzip, das SKINNER beansprucht, wenn er davon ausgeht, daß jedes Verhalten dazu dient, den Organismus mit seiner Umwelt ins Gleichgewicht zu bringen, keineswegs durchgängig empirisch zu bestätigen ist. So zeigen z. B. selbst hungrige Ratten eher exploratives Verhalten als daß sie fressen (vgl. NICKLIS, 1971, S. 106); ebenso wenig sind explorative, spielerische oder schöpferische Aktivitäten bei Tieren ausschließlich von äußeren Reizen abhängig (vgl. NICKLIS, 1971, S. 107). BEVELSON stellt dazu fest: "Menschen und Tiere verwenden Energie darauf, Variabilität in eine sonst konstante oder konsistente Situation zu bringen, auch wenn es keine äußerlich feststellbare Belohnung gibt." (BEVELSON, 1969, S. 154) Für NICKLIS spricht generell gegen das Gleichgewichtsprinzip, "daß bei Wegfall aller Spannungszustände keineswegs vollkommene Eudämonie sondern eher geistige Störungen auftreten" (NICKLIS, 1972, S. 106). Auch andere Autoren betonen die Problematik der Homöostasevorstellung. So z. B. Allport, wenn er feststellt, daß "die Homöostase ... statisch, nicht fortschrittlich (sei, Anm. d. Verf.); sie trägt dem Wechsel und dem Wachstum nur ungenügend Rechnung" (ALLPORT, 1970, S. 87). Die analoge Einschätzung des Homöostaseprinzips von NICKLIS findet sich bei L. v. BERTALANFFY: "Das Gleichgewichtsprinzip ... wird durch die Tatsache widerlegt, daß völliges Nachlassen von Spannungen - experimentelle Deprivation von sinnlichen Eindrücken, aber auch einfache Langeweile - nicht zu einem seligen Nirwana-Zustand führt, sondern eher zu geistigen Störungen; im ersten Falle zu psychose-ähnlichen Zuständen, im zweiten zum Erlebnis der Sinnlosigkeit ..." (BERTALANFFY, 1970, S. 25). BERTALANFFY hebt wie NICKLIS die Bedeutung

der Eigenaktivität im tierischen Verhalten hervor: "Das Grundelement des tierischen Verhaltens ist, wie schon BETHE, von HOLST u. a. betonten, nicht die Reizbeantwortung ..., sondern autonome Aktivität (rhythmisch-automatische Bewegungen wie z. B. einer Meduse oder auch des isolierten Herzens)." (BERTALANFFY, 1970, S. 21 ff.)

Bei MERLEAU-PONTY findet sich eine Vielzahl an Befunden, die insgesamt alle gegen SKINNERS Anpassungsvorstellung sprechen. So zeigen sich bereits bei PAWLOWS Hundeexperimenten zahlreiche Verhaltensweisen, die nicht in das Bild seiner Reflexlehre passen. Zum Beispiel blieben motorische Reaktionen oder Speichelabsonderungen völlig aus oder erfolgten erst mit Verspätung; manche Tiere verfielen in einen hypnoseähnlichen Zustand oder zeigten Anzeichen von Weigerung (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 67 ff.). Diese, von PAWLOW selbst beschriebenen Verhaltensweisen, scheinen eher eine Pseudokonstanz als eine Konstanz von bedingten Reflexen nahezulegen.

Bereits in den zwanziger Jahren lagen Experimentalbefunde von BERITASHVILI und Mitarbeitern vor, die ebenfalls die PAWLOWSchen Konditionierungsversuche fraglich machten (vgl. BERITASHVILI, 1969, S. 630 ff.). BERITASHVILI, dessen Versuche sich von PAWLOWS Versuchen dadurch unterschieden, daß die Hunde nicht angebunden waren, sondern frei herumlaufen konnten, kam zu völlig abweichenden Ergebnissen, die hier nicht einzeln referiert werden können. Die Versuchstiere zeigten nach BERITASHVILI eher ein selbstgesteuertes, zielgerichtetes Verhalten und reagierten keineswegs konstant. So gelang es z. B. erst nach hundertfachen Dressurakten, einen Hund so zu dressieren, daß er nicht auf dem kürzesten Weg, sondern auf einem komplizierteren Weg zur Futterstelle lief, wobei selbst dann die Reaktion noch relativ instabil blieb (vgl. BERITASHVILI, 1969, S. 662).

Im gleichen Sinne können andere Untersuchungen zum tierischen Lernen als empirische Belege herangezogen werden, die die behavioristische Anpassungsvorstellung in Frage stellen. MERLEAU-PONTY stützt sich dabei u. a. auf Untersuchungen von BUYTENDIJK, KÖHLER und KOFFKA (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 111 ff.). Übereinstimmend hatten alle drei bei Experimenten mit Plötzen, Haushühnern und Schimpansen festgestellt, daß tierisches Lernen nicht einfach eine Reflexbildung auf einen bestimmten Reiz hin darstellt, sondern vielmehr auf ein tierisches Vermögen zur Selektion bzw. zur Transformation zurückzuführen ist. Dies sei an Experimenten mit Haushühnern illustriert, die KÖHLER durchgeführt hat (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 122).

Man gewöhnt ein Haushuhn daran, von zwei gleich großen, grauen Körnerhaufen, denjenigen zu wählen, dessen Körner ein helleres Grau (GI) aufweisen. Das Haushuhn läßt dann den zweiten Haufen mit den mittelgrauen Körnern (GII) unbeachtet. Im ersten kritischen Versuch ersetzt man GII durch ein neues Grau (GIII), das heller als GI ist. Ist das Versuchstier auf GI konditioniert, wie es PAWLOW oder SKINNER annehmen würden, so müßte es weiterhin Körner von GI fressen. Das tatsächliche Versuchsergebnis fällt jedoch anders aus! "In Wirklichkeit wählen 4 Versuchstiere, die dieser Dressur unterworfen wurden, 59mal die neue Farbe, während die positive Farbe nur 26mal gewählt wird." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 122) Ein zweiter kritischer Versuch, bei dem zum GII ein Haufen mit noch dunklerem Grau (GIV) dargeboten wird, bestätigt obiges Ergebnis. Das Huhn war nicht auf einen bestimmten Grauton (GI) konditioniert, sondern es wählte jeweils die hellere Grautönung aus.

Analoge Beobachtungen konnten z. B. TOLMAN bei Ratten in Labyrinthversuchen oder BUYTENDIJK bei Versuchen mit Hunden machen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 122 - 135). Alle

Versuche zeigen nach MERLEAU-PONTY die Unhaltbarkeit der behavioristischen Lerntheorie bereits für tierisches Lernen: "Lernen bedeutet also niemals, daß man die Fähigkeit annimmt, dieselbe Bewegung zu wiederholen, sondern daß man die Fähigkeit gewinnt, auf die Situation mit Hilfe verschiedener Mittel eine passende Antwort zu geben. Ebensowenig bezieht sich der Erwerb der Reaktion auf eine individuelle Situation. Vielmehr handelt es sich um eine neue Fähigkeit, mit der man eine Reihe gleichgestaltiger Probleme lösen kann." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 112) Belegten die bisher erwähnten Befunde eine gewisse Eigenständigkeit des tierischen Organismus in seinem Verhalten, so zeigt sich diese Eigenständigkeit im Bereich menschlichen Verhaltens noch weitaus deutlicher. BERELSON und STEINER haben versucht eine umfassende Bestandsaufnahme der Wissenschaften vom menschlichen Verhalten zu geben (vgl. BERELSON, 1969 und 1972). Ihr Ziel ist es, möglichst vollständig "empirisch verifizierte Allgemeinaussagen" über menschliches Verhalten zu treffen (vgl. BERELSON, 1969, S. 3). Aus dieser umfangreichen Sammlung empirischen Wissens über menschliches Verhalten lassen sich beliebig viele Befunde herausgreifen, die die These der Eigenständigkeit des Verhaltenssubjekts belegen und die so SKINNERS Anpassungsvorstellung entgegenstehen. Exemplarisch soll dies an Befunden über menschliche Wahrnehmung gezeigt werden.

Unter Bezugnahme auf das WEBERSche Gesetz der Schwelle weist BERELSON darauf hin, daß bereits auf der Ebene der Reiz-Reaktionsverbindungen eine reine Anpassungsvorstellung unzureichend ist. Nicht die absoluten Eigenschaften der Reize, sondern deren Beziehungen untereinander, deren "Reizgestalt" (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 13) bestimmt die subjektiven Unterscheidungen (vgl. BERELSON, 1969, S. 68). Dies ist nach BERELSON noch offensichtlicher, wenn nicht die Wahrnehmung einzelner Reize, sondern die Wahrnehmung komplexer Gegeben-

heiten, die die alltägliche Lebenswirklichkeit ausmachen, untersucht werden: "Die Fakten der rohen Sinnesdaten reichen an sich nicht aus, das kohärente Bild der Welt, wie es der normale Erwachsene erfährt, zu erzeugen oder zu erkennen." (BERELSON, 1969, S. 68) Dies zeigt sich vor allem an zwei Phänomenen, die für menschliche Wahrnehmung charakteristisch sind: an der Selektion und an der Organisation der Wahrnehmung.

Mit "Selektion" ist gemeint, daß keineswegs die aktuelle Fülle aller Umweltaspekte, sondern immer nur ein bestimmter Teil wahrgenommen wird. Der selektierte Teil entspricht jedoch nicht einer "Zufallsstichprobe", sondern hängt nach BERELSON von der Reizart, der Lerngeschichte und der Motivation des Wahrnehmenden ab (vgl. BERELSON, 1969, S. 69). Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß BERELSON im Gegensatz zu SKINNER, der sich ausschließlich auf die ersten beiden Faktoren beschränkt, die Bedeutung der Motivation für menschliche Wahrnehmung als erwiesen ansieht. Wahrgenommen wird nach BERELSON eher das, was den Wahrnehmenden interessiert, was für ihn von Bedeutung ist: "Menschen tendieren dazu, Reize gemäß ihrer gerade wirksamen Motive auszuwählen, zu organisieren und zu interpretieren; auch ihre Gedanken und ihre Erinnerungen werden in ähnlicher Weise kanalisiert und modifiziert entsprechend dem, was "wichtig" oder befriedigend zu denken und zu erinnern ist." (BERELSON, 1969, S. 164) Dies zeigt sich auch in dem Fall, wenn zwischen Motiv und Umwelt eine unaufhebbare Diskrepanz besteht. In diesem Fall kann die Diskrepanz "durch entsprechende Änderung in der Wahrnehmung der Realität vermindert werden" (BERELSON, 1969, S. 165). Schönfärberei und Schwarzmalerei sind die alltäglichen Erscheinungsformen dieser Tatsache, die vor allem in pathologischen Fällen überdeutlich wird.

Die Eigenaktivität des Wahrnehmenden zeigt sich ebenso deutlich bei der Organisation der Wahrnehmung. Versuche, die

vor allem von Gestaltpsychologen (z. B. WERTHEIMER, KOFFKA, ELLIS) durchgeführt wurden, belegen die These, daß die Wahrnehmung keineswegs allein vom Reizmaterial abhängt (vgl. BERELSON, 1969, S. 72 ff.). Ein objektiv gleichbleibendes Bild, ein sogen. Kippbild erscheint z. B. in der Wahrnehmung abwechselnd als x oder als +. Ebenso werden ungeordnete Elemente in der Wahrnehmung nach bestimmten Ordnungen gruppiert oder unvollständige Bilder zu einer geschlossenen Ganzheit ergänzt. Phänomene wie "Größenkonstanz" (z. B. werden Telefonmasten auch auf Entfernung als gleich hoch wahrgenommen) oder wie "Gestaltkonstanz" (ein Buch wird z. B. unter fast allen Blickwinkeln als rechteckig wahrgenommen) belegen ebenfalls die Eigenständigkeit des Wahrnehmenden. Versuche zur Schätzung von Quantitäten oder von Größen können in gleicher Weise als Belege dienen. Sehr deutlich zeigt sich die Eigentätigkeit des Wahrnehmenden und der Einfluß der Motivation bei vieldeutigen oder ungenauen Reizen, die Spielraum für Interpretationen lassen. So sehen z. B. hungrige Versuchspersonen auf vagen Bildern mehr Objekte die auf Nahrung verweisen, als satte Versuchspersonen; Antisemiten erkennen auf Fotografien mehr jüdisch aussehende Personen als Personen, die dieser Problematik neutraler gegenüberstehen (vgl. BERELSON, 1969, S. 77). Umgekehrt behalten vertraute Gegenstände ihre ursprünglichen Eigenschaften auch wenn diese sich verändert haben (vgl. BERELSON, 1969, S. 76).

Diese für die Wahrnehmung festgestellten Hinweise auf die Eigentätigkeit des Wahrnehmenden gilt in analoger Weise z. B. auch für Meinungen und Einstellungen. Politische Ereignisse, Informationen oder religiöse Themen werden so trotz "objektiver Eindeutigkeit" völlig unterschiedlich interpretiert - je nach Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, zu einer bestimmten Schicht, usw. (vgl. BERELSON, 1972, S. 205 ff. und 254 ff.).

Diese empirisch verifizierten Befunde mögen genügen, SKIN-
NERS Verhaltensbegriff - auf negative Weise - als ungenü-
gend auszuweisen. Im folgenden Abschnitt soll nun versucht
werden, positiv einen Verhaltensbegriff zu entwickeln, ohne
dabei in einen an BECK, MELDEN und KANT kritisierten Dualis-
mus zwischen freiem Handeln und determiniertem Verhalten zu
verfallen.

8. VERHALTEN ALS VERMITTLUNG

8.1 DIE ZWEIFELHAFTIGKEIT DES VERHALTENS

8.1.1 VERMITTLUNG ALS DAS KONSTITUTIVE MERKMAL DES VERHAL- TENS

Wenn im folgenden Verhalten als Vermittlung begriffen wer-
den soll, so ist damit zunächst eine ursprüngliche Rela-
tion zwischen Lebewesen und Welt, eine Verbindung zwischen
einem Lebewesen und seinem "Gegenüber" (PLESSNER, 1970, S.
169) angesprochen, die sich im menschlichen und tierischen
Verhalten manifestiert. Diese Relation hat, wie es zunächst
scheint, zwei Aspekte: einen Außen- und einen Innenaspekt.
Im Außenaspekt ist Verhalten intersubjektiv beobachtbar,
im Innenaspekt dagegen anscheinend 'nur' subjektiv in der
Selbsterfahrung erlebbar. Verhalten als Vermittlung zu be-
greifen bedeutet, es gegen monistische oder dualistische
Mißverständnisse abzugrenzen (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 65).
"Monistisch" soll in diesem Zusammenhang bedeuten, daß
einer der beiden Aspekte zur alleinigen Erklärung des Gegen-
standes verabsolutiert wird; "dualistisch" soll die Annah-
me einer prinzipiellen Heterogenität beider Aspekte bezeich-
nen. Der folgenden Klärung etwas vorgreifend, kann man ge-
genüber diesen Mißverständnissen mit MERLEAU-PONTY behaup-
ten: "Das Verhalten ist kein Ding, aber auch keine Idee, es
ist nicht die Hülle eines reinen Bewußtseins, und als Zeuge
eines Verhaltens bin ich kein reines Bewußtsein." (MERLEAU-
PONTY, 1976, S. 143) Weder bloß Ding noch bloße Idee zu

sein, bestimmt die eigenartige Zweideutigkeit des Verhaltens, die im folgenden deutlich werden soll.³⁰

Wenn SKINNER Verhalten ausschließlich als Anpassung begreift, nimmt er eine extrem monistische Position der Verhaltensklärung ein, die man als naturalistisch bezeichnen kann. Das Verhalten als physikalisch beschreibbares Ereignis wird nach SKINNER ausschließlich von einer physikalisch vorgegebenen Welt bestimmt. Die Relation zwischen dem physikalisch definierten Lebewesen, dem Organismus und der Welt ist bei SKINNER eine äußere, physikalisch erfaßbare. SKINNER thematisiert damit ausschließlich den Außenaspekt des Verhaltens. Im Außenaspekt scheint das Verhalten als Naturereignis objektiv, physikalisch-analysierbar und kausal-erklärbar zu sein. Innere Einflüsse wie Bedürfnisse, Triebe, Wünsche, Absichten und Ziele sind für SKINNERS monistische Verhaltensanalyse irrelevant.

Der umgekehrte Fall einer monistischen Auffassung, wie er häufig in der Philosophie anzutreffen ist, besteht darin, ausschließlich den Innenaspekt des Verhaltens zu thematisieren. Diese Position könnte man intellektualistisch bzw. kritizistisch nennen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 1). Der Außenaspekt wird in diesem Fall auf den Innenaspekt bezogen und soll von diesem aus verständlich gemacht werden. Welt, Natur und organischer Körper werden solchermaßen auf ein konstitutives Bewußtsein von Welt, Natur und organischem Körper reduziert; Verhalten als Naturereignis ist dann ein sekundäres Phänomen, eine Erscheinungsweise, die zwar Thema der Einzelwissenschaften, nicht aber der Philosophie ist. Deren Thema ist die Frage nach dem Wesen dieser Erscheinung, d. h. nach dem freien, sittlichen Handeln. Der Handlungsbegriff bildet in diesem Sinne einen Kontrast zum Verhaltensbegriff. Eine Konsequenz dieser Aufspaltung in Verhalten und Handeln, in Außen- und Innenaspekt, in Natur und Bewußtsein

ist, daß sich der philosophische Verhaltensbegriff nicht wesentlich von dem SKINNERS unterscheidet. Wenn Verhalten nur der Außenaspekt bewußtseinsmäßiger Vorgänge ist, ist SKINNERS Analyse in dem Sinne legitimiert, als sie zwar nur ein sekundäres Phänomen erfaßt, dieses jedoch adäquat. Die so wohl kaum zu entscheidende Streitfrage ist dann, ob Verhalten oder Bewußtsein epiphänomenal sind.

Als Ausweg aus diesem Dilemma scheint sich zunächst eine dualistische Konzeption anzubieten. Exemplarisch für diese philosophische Position ist folgende Unterscheidung von A. SCHÖPF: "Die Seite der Zielgerichtetheit (Intentionalität) nennen wir den Erlebnisbereich der Handlung, die wahrnehmbaren Körperbewegungen das Verhalten. Während sich das Verhalten als körperlicher Bewegungsablauf äußerlich beobachten und kausal erklären läßt (H.-Ursache), erfordert die Behauptung des Handlungscharakters, daß ich darüber hinaus diesem Verhalten Intentionen zuordne ..." (SCHÖPF, in: HÖFFE, 1980, S. 101). Das Verhalten wird hier ganz analog zu SKINNER als körperlicher Bewegungsablauf aufgefaßt, der einer rein physikalisch-kausalen Analyse zugänglich ist. Diesem kausal bestimmten Ereignis wird von SCHÖPF der Erlebnisbereich, die Handlung als intentionales Geschehen gegenübergestellt. Es ist unter dieser dualistischen Voraussetzung sofort zu fragen, wie Zusammenhang und Einheit im menschlichen Tun und Lassen zu denken sind, wie aus einem kausalen Naturereignis (Verhalten) durch "Zuordnung" von etwas Nicht-Kausalem (Intention) eine Handlung werden kann: "Man kann nicht einem blinden Mechanismus eine intentionale Tätigkeit gegenüberstellen, deren Beziehung zu ihm dazu noch im Dunklen bleibt." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 47) Solange man Verhalten und Handlung als Kontrastbegriffe faßt, scheint dieses Problem unlösbar zu sein.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß eine monistische bzw. dualistische Position unumgänglich zu sein scheint,

wenn Verhalten allein einem physikalischen Naturereignis entspricht. Ein Versuch, die Problematik einer dualistischen bzw. monistischen Auffassung zu umgehen, muß an diesem Punkt ansetzen. Die Kluft zwischen Natur und Bewußtsein, Verhalten und Handeln, Außen- und Innenaspekt, die WALDENFELS als "Zerspaltung des theoretischen Feldes" bezeichnet (WALDENFELS, 1976, S. VIII) scheint nur überbrückbar, wenn nicht voreilig ein derartiger Verhaltensbegriff etabliert wird. Der Begriff des Verhaltens markiert nach MERLEAU-PONTY einen Schnittpunkt zwischen Natur und Bewußtsein, er ist neutral gegenüber der klassischen Unterscheidung von Psychischem und Physischem und bietet darum die Chance zur Überwindung dualistischer bzw. monistischer Positionen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 2). In diesem Sinne ist mit MERLEAU-PONTY eine Revision derjenigen Kategorien - und der Verhaltensbegriff ist eine solche - zu fordern, die diese Überwindung behindern: "Man muß Kategorien revidieren, die - solange man an ihnen festhält - den ständigen Konflikt zwischen dem positiven Wissen und der Philosophie immer wieder aufleben lassen und ein reichhaltiges, aber blindes empirisches Wissen mit einem philosophischen Bewußtsein konfrontieren, das zwar einen Blick hat für die Eigenart des Menschen, aber nicht weiß, daß es entstanden ist, und vor dem äußere Ereignisse, die es am direktesten angehen, ohne Sinn bleiben." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. IX)

Das Verhalten, das nach PLESSNER für die Philosophie eine "so gut wie unentdeckte Welt bedeutet" (PLESSNER, 1970, S. 170), ist unzureichend begriffen, wenn man darunter allein ein äußerlich-empirisches Geschehen versteht, das beziehungslos zu inneren, psychologischen und bewußtseinsmäßigen Vorgängen steht. Das Verhalten zeichnet sich durch einen Doppelcharakter aus: es steht einerseits in einem biologischen Kontext und ist andererseits zielgerichtet. Beide Aspekte dürfen nicht ins Verhältnis gegenseitiger Negation gesetzt

werden, sondern es ist vielmehr mit WALDENFELS eine Gleichzeitigkeit, eine "Verschränkung von Innen und Außen" anzunehmen, die als eine "Verinnerlichung von Äußerem" bzw. als eine "Entäußerung von Innerem" zu charakterisieren ist (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 64 f.). In diesem wechselseitigen Zusammenspiel, "in der gleichzeitigen Wirkung verständlicher Intentionalität und bestimmter Naturgesetze" besteht auch nach NUTTIN das wesentliche Merkmal des Verhaltens (NUTTIN, 1973, S. 168). Für NUTTIN ist demzufolge eine rein physikalisch-naturwissenschaftliche Erklärung des Verhaltens ebenso abzulehnen, wie eine rein psychologisch-philosophische Erklärung, die von einer apriorischen Methode her die Intentionalität im Verhalten begreifen will (vgl. NUTTIN, 1973, S. 170). Beide Momente, Intentionalität und biologisch-organisches Geschehen bestimmen nach NUTTIN gleichzeitig und gleichermaßen das Verhalten. Bewußtseinsphilosophie einerseits und behavioristische Kausalanalyse andererseits haben in beschränktem Sinne recht darin, jeweils eines dieser beiden Momente zu betonen. Wenn jedoch beide Verhalten einseitig als kausales Naturereignis definieren, verkennen sie dabei die eigentümliche Struktur des Verhaltens selbst, die NUTTIN als eine "sich aufstufende Komplexion, die für alle Lebenserscheinungen charakteristisch ist", bezeichnet (NUTTIN, 1973, S. 172). Versucht man, das Verhalten aus dem Zusammenspiel beider Momente zu begreifen, so entfällt für NUTTIN der Kontrast zwischen Verhaltens- und Handlungsbegriff: "Für uns dagegen soll der Terminus Verhalten, der sich dem der Handlung, im neutralen und allgemeinen Sinn von Handlung, nähert, das gesamte psychische Leben bedeuten und es in einer Synthese zusammenfassen ..." (NUTTIN, 1973, S. 172) Bei dieser weiten Fassung des Verhaltensbegriffs wird die strikte Trennung von Verhalten und Bewußtsein ebenfalls hinfällig: "Das Bewußtsein ist dann nicht mehr eine innere Realität, sondern eine Struktur des Verhaltens selbst ..." (WALDENFELS, 1976, S. XI)

Um einen adäquaten Zugang zum Verständnis des Verhaltens und dieses weiten Verhaltensbegriffes zu bekommen, ist es notwendig, die ursprüngliche doppelte Relationalität des Verhaltens zu berücksichtigen. Nach NUTTIN darf das Verhalten weder von seinem "Subjekt", dem Lebewesen, noch von seinem "Objekt", der natürlichen und sozialen Welt, losgelöst gedacht werden (NUTTIN, 1973, S. 170). "Die Urgegebenheit, von der auszugehen ist, ist vielmehr die Funktionseinheit und Polarität von Individuum und Milieu. Mit anderen Worten: Das Individuum ist überhaupt nichts anderes als ein aktives Sicheinleben in die Welt." (NUTTIN, 1973, S. 193) Gerade eine solche Loslösung aber lag den monistischen bzw. dualistischen Konzeptionen zugrunde. Entweder erklärt man das subjektlose Verhalten im Sinne SKINNERS allein von der Welt her, oder man läßt wie DESCARTES ein weltloses Bewußtsein in die Welt hinein agieren. Beide Positionen übersehen den gleichzeitigen Welt- und Selbstbezug des Verhaltens. Verhalten ist immer zugleich ein Sich-verhalten und ein Verhalten-zu im Modus des Umgehens-mit bzw. des Wirkens-auf. Der Terminus Vermittlung soll eben diesen doppelten Bezug zum Ausdruck bringen. Verhalten ist in diesem Sinne als ein Prozeß gegenseitiger Vermittlung von Lebewesen und Welt zu bestimmen. Das Lebewesen wirkt in seinem Verhalten auf die Welt ein, paßt sie sich an, ist aber gleichzeitig immer schon in bestimmtem Maße an sie angepaßt und wird in seiner primären Angepaßtheit fortlaufend korrigiert. Das erste Moment, das Wirken-auf haben wir vorher als den Außenaspekt des Verhaltens bezeichnet. Die fortlaufende Korrektur der Intentionen des Lebewesens, die auf der Basis der primären Angepaßtheit des Lebewesens durch die Welt erfolgt und die im Erleben erfahren wird, entspricht dem Innenaspekt des Verhaltens. Erleben und Verhalten stehen so untrennbar in wechselseitiger Beziehung. Nur in diesem Sinne ist Verhalten als Anpassung zu verstehen, denn niemals ist es auf einen Aspekt allein zu reduzieren.

B. WALDENFELS spricht darum von einer "formellen Einheit in der Differenz", die nur "auf dem Boden einer unmittelbaren und im Horizont einer zu ermittelnden Einheit" zu verstehen ist (WALDENFELS, 1980, S. 65).

Mit der Vorstellung gegenseitiger Vermittlung von Lebewesen und Welt sind zwei Voraussetzungen verbunden. Erstens müssen beide Pole, Lebewesen und Welt als offen, flexibel und unabgeschlossen gedacht werden. Beiden muß zwar eine gewisse Eigenständigkeit zukommen, doch diese Eigenständigkeit darf weder in das naturalistische Extrem einer fertigen Welt an sich, noch in das kritizistische Extrem eines fertigen, transempirischen Bewußtseins münden (vgl. WALDENFELS, 1976, S. XX). "Allenfalls als Grenzfall läßt sich so etwas denken wie ein rein innerliches Denken und Wollen, es wäre Sache eines intelligiblen Ichs, das allen weltlichen und sozialen Einflüssen entrückt wäre; und ebenfalls als Grenzfall läßt sich ein rein äußerliches Verhalten konzipieren, das als mechanischer Vorgang in die Natur eingesenkt wäre, ununterscheidbar von anderen Naturprozessen. Doch eine solche Idealisierung und Naturalisierung bleibt zurückgebunden an ein leiblich-soziales Verhalten, das die Welt weder überfliegt noch in ihr aufgeht und Inneres und Äußeres in sich vereint." (WALDENFELS, 1980, S. 70)

Diese erste Voraussetzung basiert ihrerseits auf bestimmten Grundannahmen, die hier zunächst nur angedeutet werden sollen. So ist sowohl der Welt- als auch der Bewußtseinsbegriff neu zu überdenken. Die reale Welt ist immer mehr als meine Perspektive vor ihr, und insofern besteht eine Differenz zwischen einer Welt an sich und einer Welt für ein Bewußtsein, einer realen und einer phänomenalen Welt. Es bleibt aber zu fragen, in welchem Verhältnis reale und phänomenale Welt zueinanderstehen, ob z. B. die wissenschaftliche Erkenntnis eines Weltereignisses realistischer als das subjektive Er-

lebens desselben Ereignisses ist, oder ob nicht vielmehr eine Mehrdimensionalität von Erkennen, Erleben und Wahrnehmen von Welt angenommen werden muß. Die reale Welt wäre in diesem Fall gleichzusetzen mit dem Insgesamt aller möglichen Dimensionen, aller möglichen Perspektiven. Verhalten wäre dann nur aus dieser Mehrdimensionalität, aus dem Zusammenspiel von Innen- und Außenaspekt adäquat erfaßt. Eine Bedingung dafür ist allerdings dann auch, den Bewußtseinsbegriff zu erweitern. Ein rein kontemplatives Bewußtsein, das interesselos über der Welt schwebt und diese erst konstituiert, könnte nicht in dieses Zusammenspiel von Innen und Außen integriert werden.

Gerade ein solcher Bewußtseinsbegriff ist aber nach MERLEAU-PONTY für eine kritizistische Philosophie charakteristisch (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 187). Dies wird deutlich, wenn man das Verhältnis von Wahrnehmung und Handlung in dieser Philosophie betrachtet. Beide stehen nach MERLEAU-PONTY ohne Verbindung äußerlich nebeneinander, d. h. das Bewußtsein bleibt ohne Struktur, ohne Natur: "Infolgedessen bleibt die Beziehung zwischen dem, was existiert, und der Tatsache der Existenz, zwischen dem Bewußtsein der Inhalte und dem Bewußtsein der Handlung, die jene im Sein verwurzelt, notwendig eine äußere Beziehung." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 187)

Um diesem Dualismus von Bewußtsein und Natur zu entgehen, muß die Klärung dessen, was Bewußtsein ist, von einer anderen Fragestellung aus erfolgen. Bewußtsein darf nach MERLEAU-PONTY nicht primär von der wissenschaftlichen Erkenntnis der Naturobjekte her oder von reiner Selbsterkenntnis aus definiert werden, sondern von dem darüber hinausgehenden Leben her, und d. h. auch, von seiner ursprünglichen Weltgebundenheit her (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 189).

Der genetische Aspekt der Bewußtseinsentwicklung beim Kleinkind kann das eben Gesagte illustrieren. Die Unterscheidung von Bewußtsein als apriorischer Form und Natur als dem em-

pirischen Gehalt ist entwicklungspsychologisch gesehen sekundär, d. h. zwar für das Bewußtsein des Erwachsenen, nicht aber für das des Kindes zutreffend: "... sobald man das beginnende Bewußtsein zum Gegenstand der Analyse macht, bemerkt man, daß es unmöglich ist, hierauf die berühmte Unterscheidung zwischen apriorischer Form und empirischem Gehalt anzuwenden." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 196) Die Konsequenz daraus ist, daß die Ordnung der Erfahrung unter apriorische Denkkategorien nur eine von mehreren möglichen Weisen des Bewußtseins ist, d. h. mit anderen Worten: Bewußtsein ist nicht allein auf Denkakte zu beschränken. Begehren, Wollen und Fürchten sind z. B. nach MERLEAU-PONTY andere Akte des Bewußtseins, die jeweils zwar einen "kognitiven Kern implizieren", sich aber nicht auf die Beziehung: Vorstellung zu Vorstelltem reduzieren lassen: "Die Denkakte wären nicht die einzigen Akte, die eine Bedeutung hätten und die ein Vorwissen um das Gesuchte einschließen; es gäbe so etwas wie eine blinde Erkennung des begehrten Objekts durch das Begehren und des Guts durch den Willen." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 198) Dieser weite Bewußtseinsbegriff impliziert, daß nicht alle Bewußtseinsinhalte klar erkannt, sondern gegebenenfalls nur diffus bewußt sein können, daß - wie B. WALDENFELS feststellt - das, "was ich lebe, erlebe und tue" mehr ist, "als das, was ich davon weiß" (WALDENFELS, 1976, S. XX). Da später bei der Analyse der Leiblichkeit (vgl. 8.2) erneut der Zusammenhang von Welt, Bewußtsein und Verhalten thematisiert wird, soll dieser richtungsweisende Problemanriß hier genügen.

Zweitens darf keine völlige Deckungsgleichheit, keine absolute Einheit von Innen- und Außenaspekt des Verhaltens angenommen werden, da dies wieder zu einer monistischen Erklärung führen würde, die die Eigenständigkeit eines der beiden Aspekte negieren müßte. Im Gegensatz dazu ist von einem polaren Spannungsverhältnis zwischen Innen- und Außenaspekt,

zwischen Lebewesen und Welt auszugehen. Im Verhalten manifestiert sich dieses Spannungsverhältnis, das als flexible Regulation, als ein ganzheitlicher Strukturierungsprozeß aufzufassen ist. MERLEAU-PONTY bezeichnet diesen Sachverhalt als Dialektik von "Gestalten". Von einer Gestalt kann man nach MERLEAU-PONTY überall da sprechen, "wo die Eigenschaften eines Systems sich ändern, wenn sich in einem einzigen Teil etwas ändert, wo sie dagegen erhalten bleiben, wenn sich alle Teile ändern, das Verhältnis zwischen ihnen aber dasselbe bleibt." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 53) Verhalten als dialektische Beziehung solcher Gestalten zu begreifen bedeutet eine Absage an jegliche mechanistische Auffassung, die im Sinne SKINNERS Verhalten als Funktion einzelner, separater Variablen bestimmt (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 184). Jede einzelne Verhaltensweise darf dann nicht weiter als separate Reaktion auf einen separaten Reiz hin interpretiert werden, sondern muß in Beziehung zur komplexen Verhaltensgestalt gesetzt werden. Nur so sind z. B. vital bedeutsame, biologisch sinnvolle Verhaltensweisen von Tieren adäquat zu erfassen, die unter einer mechanistischen Auffassung z. B. einer chemophysikalischen Analyse völlig übersehen werden (vgl. 1.1). Ebenso wenig ist dann aber auch eine direkte Übertragung bestimmter Teilaspekte auf andere komplexe Verhaltensgestalten möglich. Dies läßt sich z. B. am Vergleich bestimmter Verhaltensweisen im Bereich menschlicher und tierischer Sexualität zeigen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 207). Keinesfalls entspricht eine menschliche Verhaltensweise genau einer elementaren tierischen Verhaltensweise, der additiv noch etwas hinzugefügt ist, sondern es ist eine neue Verhaltensgestalt, die aus einer anderen Existenzform resultiert und die nur aus dieser heraus zu verstehen ist.

Bildlich vorgestellt können beide Pole des Vermittlungsprozesses als zwei Kreise betrachtet werden, die sich gegenseitig überlagern. Im Verlauf des Vermittlungsprozesses vari-

liert zwar die Größe der Überlagerungsfläche, - doch nur innerhalb fester Grenzen: sowohl die völlige Deckungsgleichheit, als auch die völlige Separatheit beider Kreise ist auszuschließen. Was besagt nun das Bild der Überlagerungsfläche inhaltlich für den Verhaltensbegriff?

Im Anschluß an WALDENFELS wollen wir das, was im Bild Überlagerungsfläche genannt wurde, als "Kernbereich" bezeichnen (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 65 ff.). Nach WALDENFELS, der von einer dreifachen Ausrichtung des Verhaltens, einer Ausrichtung auf die Welt, auf sich selbst und auf den Anderen hin ausgeht, ist in jedem dieser drei Bereiche ein intakter Kernbereich im Sinne der formellen Einheit bzw. der primären Angepaßtheit anzusetzen. Für WALDENFELS besteht wohl eine Differenz zwischen Innen- und Außenaspekt, zwischen Lebewesen und Welt die sich in Phänomenen wie Täuschung, Mißverständnis und Mißlingen äußert, doch darf eine Untersuchung des Verhaltens eben nicht von dieser Differenz aus erfolgen, denn "diese Inadäquation ist eine Inadäquation innerhalb einer anfänglichen Adäquation ..." (WALDENFELS, 1980, S. 66) Diese anfängliche Adäquation besteht z. B. im Bereich des Verhaltens zur Welt darin, daß wir naiv "voraussetzen, daß die Welt so ist, wie sie uns erscheint" (WALDENFELS, 1980, S. 65). Diese naive Voraussetzung wird zwar sofort - auch in der alltäglichen Erfahrung - z. B. durch das Phänomen der Täuschung relativiert, aber sie wird nie völlig aufgehoben. "Es bleibt ein Kernbereich, in dem die Sache selbst für mich da ist." (WALDENFELS, 1980, S. 65) Mit MERLEAU-PONTY könnte man dies als Perspektivität der Wahrnehmung bzw. der Erkenntnis bezeichnen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 216). Wäre die Welt völlig unerreichbar für mich, so fände ich nie und nirgends Halt an ihr; wäre sie umgekehrt nur eine Setzung meines Bewußtseins, so ist nicht zu verstehen, wie ich mich über sie täuschen kann. Ich erfahre die Welt immer in einer bestimmten Gestalt, unter einer be-

stimmten Perspektive, die sich zwar nie mit der realen Welt deckt, die aber immer zugleich ein Aspekt der realen Welt ist. Es besteht ein Verhältnis gegenseitigen Überschusses: Die Welt ist mehr als ich von ihr erkenne, weiß und erfahre, und zugleich bin ich mehr als meine jeweilige Perspektive von der Welt, da ich sie überschreiten kann. Ich unterliege nicht nur der Perspektive, sondern ich kann um diese Perspektivität wissen, sie als solche erkennen und gelange so zu der Gewißheit einer realen Welt, die reicher als die jeweils einzelne Perspektive ist. "Das Wahrgenommene wird auf ungeschiedene Weise erfaßt als "an sich", d. h. als ausgestattet mit einem Inneren, das ich niemals endgültig erkunden werde, und als "für mich", d. h. als leibhaftig gegeben durch seine momentanen Aspekte." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 216) In diesem Sinne bezeichnet MERLEAU-PONTY Dinge als "perspektivische Wesen", die weder empiristisch, noch intellektualistisch adäquat erfaßt werden können, da sie einerseits über ihre sinnlichen Erscheinungen hinausreichen und andererseits keine Einheiten einer Urteilsordnung sind, sondern sich in ihren Erscheinungen "verkörpern" (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 217). Von hier aus ergibt sich dann auch ein neuer Begriff von Objektivität, der zwischen reinem Objektivismus und reinem Subjektivismus liegt. Objektivität heißt dann, daß man sich seiner situativen Perspektive bewußt ist (vgl. WALDENFELS, 1976, S. XIX). Die Wirklichkeit der Welt läßt sich so als Insgesamt aller möglichen Perspektiven begreifen.

Die Grenzfälle einer reinen Bedeutung, die ohne Bezug zur objektiven Wirklichkeit steht und einer reinen Natur, die auf keine subjektive Erfahrung bezogen ist, lassen sich nach WALDENFELS von hier aus zwar denken, sie weisen jedoch "auf den Kernbereich, wo Idealität und Realität sich verbinden" zurück (WALDENFELS, 1980, S. 66).

Das Analoge gilt für die beiden anderen Bereiche. So besteht für WALDENFELS zumindest eine partielle Identität zwischen meinen Aussagen und Taten einerseits und meiner Selbsteinschätzung andererseits. Ebenso muß man im Falle des Anderen davon ausgehen, daß dieser zumindest in beschränktem Maße sagt und tut, was er denkt und will (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 67 ff.). In allen drei Bereichen ist die Annahme eines intakten Kernbereichs für WALDENFELS unverzichtbar, da sich jegliche Differenzierung erst aufgrund dieser fundamentalen Einheit verstehen läßt. Andernfalls ist nicht einzusehen, wie zwei völlig separate, heterogene Bereiche überhaupt in eine gegenseitige Beziehung treten können, wie Innen- und Außenaspekt des Verhaltens zusammenhängen.

Revidiert man gemäß der Forderung MERLEAU-PONTYs diejenigen Kategorien, die einer Überbrückung des Dualismus von Bewußtsein und Natur entgegenstehen, d. h. erweitert man vor allem diese beiden Begriffe, so wird die philosophische Relevanz des Verhaltensbegriffs deutlich: "Nur als solcher Vermittlungsbegriff ist der Verhaltensbegriff ebenso fundamental wie der traditionelle Bewußtseinsbegriff. Erst wenn er von seiner behavioristischen Einseitigkeit befreit ist, macht er mentalistische Zusatzannahmen überflüssig, da nun die Intentionen, Erlebnisakte und Erlebniszustände im Verhalten selbst zu greifen sind." (WALDENFELS, 1980, S. 71) Wird Verhalten als Vermittlungsbegriff unter einem erweiterten Natur- und Bewußtseinsbegriff gedacht, so entfällt dadurch keineswegs die spannungsbehaftete Differenz zwischen Außen und Innen, zwischen Natur und Bewußtsein. Aus dem dualistischen Verhältnis, das sich aus der engen Begrifflichkeit ergibt, wird so ein duales, das "Inneres und Äußeres nicht als separate Bereiche behandelt, wohl aber als Momente eines Strukturierungsprozesses, in dem sie sich wechselseitig relativieren und bestimmen" (WALDENFELS, 1980, S. 70).

8.1.2 VERHALTEN: SICH-SELBST-VERHALTEN-ZU-EINER-WELT

Geht man von der vorher getroffenen Feststellung aus, daß Verhalten immer in einem doppelten Bezug steht, d. h. daß Verhalten immer zugleich ein Sich-verhalten und ein Verhalten-zu ist, so läßt sich die doppelte Relationalität des Verhaltens dadurch ausdrücken, daß man es als Sich-selbst-verhalten-zu-einer-Welt bezeichnet. ³¹

Die scheinbare Tautologie des Sich-selbst wird deshalb gewählt, weil durch das Wort "Selbst" einer der beiden fundamentalen Pole des Verhaltens ausdrücklich betont wird. Dies wird z. B. bei SKINNER übersehen, wenn dieser auch vom Verhalten als einem Sich-verhalten spricht (vgl. SKINNER, 1973, S. 42). Wenn Verhalten als ein Sich-selbst-verhalten-zu-einer-Welt bestimmt wird, so ist zu klären, was unter "Selbst" und "Welt" zu verstehen ist, und in welcher Relation die beiden Pole zueinander stehen. Vorab ist noch zu bemerken, daß unser Verhaltensbegriff nicht auf den Menschen beschränkt sein soll, sondern ebenso auch tierisches Verhalten erfassen soll. Die Differenz zwischen tierischem und menschlichem Verhalten soll später deutlich werden (vgl. 9.). Im folgenden soll zunächst die menschliche Existenz, d. h. Selbst und Welt des Menschen beschrieben werden.

Als ein erstes Strukturmoment des Selbst wurde vorher im Anschluß an W. KELLER die menschliche Freiheit bestimmt (vgl. 5.4.1). Freiheit im Sinne von Selbstsein, so hatten wir festgestellt, bedeutet Welttranszendenz bei gleichzeitiger Weltimmanenz. Damit ist als zweites Strukturmoment des Selbst seine Weltlichkeit angesprochen. Die Weltlichkeit ist aber - und das wird noch zu zeigen sein (vgl. 8.2) - nicht unabhängig von der Leiblichkeit zu denken: "Leiblichkeit und Weltlichkeit sind also komplementäre Begriffe." (USLAR, 1973, S. 394) Der Leib als "Medium der Welthabe" und

als "Verankerung in der Welt" (WALDENFELS, 1980, S. 39) bildet im Sinne des "natürlichen Ichs" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 204) das dritte Strukturmoment des Selbst.³² Leiblichkeit und Weltlichkeit sind ihrerseits nicht bloß räumlich, sondern auch zeitlich aufzufassen. Die Zeitlichkeit ist das vierte Strukturmoment des Selbst. MERLEAU-PONTY betont diesen Zusammenhang, wenn er feststellt: "... die Zweideutigkeit des Zur-Welt-seins selbst drückt sich in der des Leibes aus, die ihrerseits sich versteht aus der Zweideutigkeit der Zeit." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 110) Da die Welt für den Menschen im Gegensatz zum Tier nicht ausschließlich aus Naturobjekten besteht, d. h. nicht Naturwelt, sondern Kulturwelt ist und als solche eine soziale Dimension aufweist, bleibt der Begriff des Selbst unvollständig, wenn nicht der Bezug zum Anderen als weiteres fundamentales Strukturmoment berücksichtigt wird.³³

Weltlichkeit, Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Beziehung zum Anderen und Freiheit machen zusammen die komplexe Struktur des Selbst aus, das solchermaßen weder allein von außen, noch allein von innen her, sondern immer nur aus der Dialektik von Außen und Innen zu bestimmen ist. Der Zusammenhang dieser Strukturmomente ist gemeint, wenn von der leiblich-sozialen Existenz als der einzig möglichen Existenzweise des Menschen die Rede ist. Durch die Rückbindung des scheinbar innerlichen Selbst an scheinbar Äußeres wie Leib und Welt erweist sich die Trennung der beiden Fragen nach der Bedeutung des Selbst und der Welt als künstlich. Die Künstlichkeit der Trennung ist zwar für die Klarheit unserer Untersuchung gefordert, sie ist aber den Phänomenen selbst unangemessen. Die menschliche Subjektivität wird durch das dialektische Spannungsverhältnis von Sinnlichkeit und Bewußtsein bestimmt. Jede einseitige Auflösung dieser ursprünglichen Dialektik würde die Zerstörung dieser Subjektivität bedeuten. Wie vorher in bezug auf die ethische Mo-

tivation festgestellt wurde (vgl. 6.), bilden Bewußtsein und Sinnlichkeit eine ursprüngliche anthropologische Einheit, d. h. Bewußtsein ist immer auch sinnlich, Sinnlichkeit ist immer auch bewußt.

Das Verhalten wird sowohl unter einseitig monistischer, als auch unter dualistischer Auffassung als ein körperlich-leibhaftes Geschehen angesehen. Dies bietet den Anknüpfungspunkt für unsere Überlegungen, da auch wir den leibhaften Aspekt als wesentliches Charakteristikum des Verhaltens begreifen wollen. Der entscheidende Unterschied zu einer monistischen bzw. einer dualistischen Auffassung liegt jedoch darin, daß der Leib selbst als zweideutig aufzufassen ist. Geht man von der gemeinsamen Bestimmung aus, daß Verhalten primär ein leibhaftes Geschehen ist, so läßt sich die Differenz zwischen unserem und einem einseitigen Verhaltensbegriff auf eine entsprechende Differenz im Leibbegriff zurückführen. Das heißt mit anderen Worten: Die Zweideutigkeit des Verhaltens resultiert aus der Zweideutigkeit des Leibes; die Zweideutigkeit des Leibes ist die anthropologische Begründung der Zweideutigkeit des Verhaltens. Kann folglich die Unangemessenheit einer Auffassung des Leibes, die diesen einfach mit einem chemo-physikalischen bzw. physiologisch-anatomisch bestimmbar Körper gleichsetzt, aufgezeigt werden, so resultiert daraus die Unangemessenheit des entsprechenden Verhaltensbegriffs.

Da dieser für unsere Absicht fundamentale Zusammenhang einer ausführlichen Erörterung bedarf (vgl. 8.2), sollen hier zunächst die Zeitlichkeit und der Bezug zum Anderen als bisher noch ungeklärte Strukturmomente des Selbst reflektiert werden.

8.1.2.1 EXKURS: ZEITLICHKEIT

Die Zeitlichkeit als fundamentale Struktur menschlichen Daseins birgt eine umfangreiche Problematik in sich, die hier nicht umfassend berücksichtigt werden kann (vgl. z. B. HEIDEGGER, 1977, S. 301 ff.; MERLEAU-PONTY, 1966, S. 466 ff.; SARTRE, 1980, S. 163 ff.). Da die vorrangige Absicht dieser Arbeit eine Kritik an SKINNERS Behaviorismus ist, mögen für unseren Zusammenhang zwei Grundeinsichten der philosophischen Reflexion der Zeitlichkeit genügen, die SKINNERS unzureichende Reflexion der zeitlichen Struktur menschlichen Verhaltens deutlich machen. Die Zeitlichkeit ist bei SKINNER zweifach reduziert. Zum einen gibt es für SKINNER nur zwei zeitliche Ekstasen, Vergangenheit und Gegenwart (vgl. 7.3), zum anderen ist für SKINNER Zeit mit objektiver, d. h. physikalisch meßbarer Zeit identisch (vgl. SKINNER, 1973, S. 122 ff., 149 ff.).

Demgegenüber ist zu behaupten, daß weder die physikalisch gemessene Zeit eine Priorität gegenüber der erlebten Zeit beanspruchen kann, noch daß einzelne zeitliche Ekstasen unabhängig von der Totalität der Zeit quasi als separate Daten adäquat zu erfassen sind. Beide, gemessene Zeit und einzelne zeitliche Ekstasen sind vielmehr nur aus der Totalität der Zeitlichkeit zu begreifen. Wie sind diese Genthesen zu SKINNERS Reduktionen im einzelnen zu rechtfertigen?

Die Frage nach der Zeit scheint für das alltägliche Bewußtsein keine Probleme aufzuwerfen. Man unterteilt Ereignisse in gestern, heute und morgen und mißt nur der Gegenwart Realität zu, da das Gestern als Vergangenes nicht mehr und das Morgen als Zukünftiges noch nicht ist. Fragt man dann aber, was Gegenwart denn sei, so zeigt sich die Problematik der Zeit, so "verliert das Sein seine Selbstverständ-

lichkeit" (USLAR, 1973, S. 402). Will man etwa die Gegenwart durch Messung bestimmen, so zeigt sich die Unmöglichkeit dieses Unterfangens, denn entweder ist ein Ereignis gemessen und damit schon vergangen, oder es ist noch gar nicht eingetreten, und also auch nicht meßbar. Ist deshalb Gegenwart als Grenze zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht selbst zeitlos, ein zeitloser Augenblick analog dem raumlosen Punkt der Geometrie? Wie kommt es dann aber überhaupt zur Zeit und damit zur Wirklichkeit, wenn weder Vergangenheit noch Zukunft wirklich sind und die Gegenwart scheinbar zeitloser Augenblick ist?

Dieses Dilemma ergibt sich immer dann, wenn man versucht, die Zeit als Folge von "Jetztten" bzw. die drei zeitlichen Ekstasen als separate Elemente zu begreifen. Man kann diesem Dilemma nur entgehen, wenn man die Zeit von der ursprünglichen Zeitlichkeit, d. h. von einer zeitlichen Totalität her betrachtet, wobei dann die zeitlichen Ekstasen keine primären, separate Elemente der Zeit bedeuten, sondern sekundäre, "strukturierte Momente einer ursprünglichen Synthese" sind (SARTRE, 1980, S. 163). Was "zeitliche Totalität" oder "Totalität der Zeit" bedeutet, soll an SARTRES Analyse der Zeitlichkeit gezeigt werden.

Nach SARTRE ist die Zeitlichkeit nur aus dem ursprünglichen Bezug zur Welt und aufgrund des fundamentalen Mangels des Für-sich, seines Mangels an Sein zu begreifen (vgl. SARTRE, 1980, S. 181). "Hält man in der Tat die Gegenwart als "Anwesenheit in der Welt" für privilegiert, ... läßt sich also die Bedeutung des Zeitlichen von der Welt anzeigen." (SARTRE, 1980, S. 166) Damit ist sowohl die hervorragende Bedeutung der Gegenwart, als auch der Zusammenhang von Zeitlichkeit und Weltlichkeit angesprochen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nach SARTRE nur aus dem doppelten Welt- und Selbstbezug zu verstehen. Es gibt nicht zunächst die drei

zeitlichen Ekstasen an sich, sondern es handelt sich primär jeweils um konkrete Ekstasen eines bestimmten Für-sich. So ist z. B. die Vergangenheit stets Vergangenheit von jemandem: "Es gibt zunächst nicht eine allgemeine Vergangenheit, die sich alsdann in konkrete Vergangenheiten vereinzeln würde." (SARTRE, 1980, S. 168) Vergangenheit ist in diesem Sinne nicht eine schlechthinnige Gegebenheit, sondern primär die Vergangenheit eines Für-sich, meine Vergangenheit. An dieser Bindung der Vergangenheit an ein Für-sich wird zugleich die Totalität der Zeit deutlich. "Das Vergangene ist nicht nichts, und ebensowenig ist es das Gegenwärtige, sondern es gehört in seinem Ursprung selbst zu einer bestimmten Gegenwart und einer bestimmten Zukunft, an die es gebunden ist sie ist ursprünglich Vergangenheit dieser Gegenwart." (SARTRE, 1980, S. 167) Die Rückbezüglichkeit der Vergangenheit drückt sich darin aus, daß man davon spricht, daß jemand seine Vergangenheit hat. Dieses Haben ist nicht im Sinne eines äußeren Besitzverhältnisses, so wie ich z. B. ein Buch habe, zu verstehen, sondern es ist nach SARTRE ein Modus des "Wohnens-in" (SARTRE, 1980, S. 170). Eine Vergangenheit haben heißt dann, seine eigene Vergangenheit sein: "... eine Vergangenheit haben nur die Wesen, die so beschaffen sind, daß es ihnen in ihrem Sein um ihr Vergangen-sein geht, die ihre Vergangenheit zu sein haben." (SARTRE, 1980, S. 171) Daß die Vergangenheit war, bedeutet, daß ihre Möglichkeiten verbraucht sind, d. h. daß ich nicht die Möglichkeit habe, etwas Vergangenes zu ändern bzw. meine Vergangenheit nicht zu sein. Zugleich heißt es aber nicht, daß ich völlig in ihr aufgehe, denn ich kann mich zu ihr stellen, sie beurteilen, sie transzendieren, zu ihr eine Beziehung wie zu Dingen eingehen: "Anders gesagt, die Vergangenheit, die ich war, ist, was sie ist; sie ist ein An-sich wie die Dinge. Und die Seinsbeziehung, die ich zur Vergangenheit zu unterhalten habe, ist eine Beziehung vom Typus des An-sich. Das heißt, der Identifizierung mit

sich." (SARTRE, 1980, S. 174) Eine Beziehung vom Typus des An-sich zu unterhalten bedeutet nicht nur, daß ich meine Vergangenheit zu sein habe, sondern ebenso, daß ich sie zu sein habe, um sie nicht zu sein: "Hieraus erhellt sich die Natur des Modus "war": bin ich nicht, was ich war, so nicht deshalb, weil ich schon verändert bin, womit die Zeit schon als gegeben vorausgesetzt wäre, sondern weil ich die Beziehung zu meinem Sein im Modus der inneren Verbindung des Nicht-seins bin." (SARTRE, 1980, S. 175) In diesem Sinne ist es falsch, der Vergangenheit ihr Sein, d. h. ihre Wirklichkeit abzusprechen. Vergangenheit und Faktizität sind für Sartre identisch (vgl. a.a.O., S. 177). Die Vergangenheit ist "das An-sich, das ich bin, als überschrittenes" und gerade deshalb kann ich die Vergangenheit nicht ändern, nicht in sie zurückkehren" (vgl. a.a.O., S. 176).

Wie bereits vorher bemerkt, ist die Gegenwart für SARTRE die privilegierte zeitliche Ekstase, in der der Weltbezug offensichtlich ist. "Es ist klar, daß das, was in der Gegenwart existiert, sich von jeder anderen Existenz durch den Charakter der Anwesenheit unterscheidet Der Sinn von Gegenwart ist somit die Anwesenheit bei ..." (SARTRE, a.a.O., S. 179). So verstanden ist meine Gegenwart Anwesenheit bei der Welt, beim An-sich. Diese Anwesenheit bedeutet jedoch kein völliges Aufgehen in der Welt, sondern analog dem des Habens von Vergangenheit "außerhalb seiner bei ... zu existieren" und es zugleich zu negieren (SARTRE, a.a.O., S. 181). Der Charakter der Anwesenheit kommt allein dem Für-sich zu. Ein An-sich kann nicht bei einem anderen An-sich anwesend sein, d. h. die Gegenwart kann "daher nur die Anwesenheit des Für-sich beim An-sich darstellen" (SARTRE, a.a.O., S. 180). Gegenwart ist so als "gemeinsame Gegenwärtigkeit", als Gleichzeitigkeit von einem An-sich und einem Für-sich zu bestimmen. Ein Für-sich ist nach SARTRE dann beim An-sich anwesend, "wenn es sich absichtlich außerhalb seiner selbst

auf dieses Sein gerichtet hat ... es ist sich selber Zeuge seiner selbst als dieses Sein nicht seiend. Und somit ist es außerhalb seiner selbst, über und in dem Sein als dieses Sein nicht seiend" (SARTRE, a.a.O., S. 181).

An dieser Bestimmung der Gegenwart wird Weltimmanenz- und Transzendenz der Existenz deutlich. Das Für-sich steht für SARTRE als ein Bewußtsein von ..., als Anwesenheit bei ... in Negation zum An-sich, aufgrund dessen allererst Negation bzw. Transzendenz möglich ist: "... das Für-sich konstituiert sich außerhalb, ausgehend von einem Ding als dessen Verneinung ... und die Gegenwart ist eben diese Verneinung des Seins, dieses Ausbrechen aus dem Sein, sofern das Sein da ist als das, aus dem man ausbricht." (SARTRE, a.a.O., S. 182)

Die Zeitlichkeit ist erst dann in ihrer Totalität begriffen, wenn auch die Zukunft, das Noch-nicht mitgedacht wird. Genausowenig wie es nach SARTRE eine Vergangenheit oder Gegenwart an sich gibt, gibt es eine Zukunft an sich. Auch die Zukunft ist nur aus dem ursprünglichen Welt- und Selbstbezug verständlich: "nur durch die menschliche Wirklichkeit kommt die Zukunft in die Welt" (SARTRE, a.a.O., S. 183). Zukünftig-sein heißt dann, daß das Sein des zukünftigen Wesens in einem Zu-sich-kommen seines Seins besteht: "Nur ein Sein, das sein eigenes Sein zu sein hat, statt es einfach zu sein, kann eine Zukunft haben." (SARTRE, a.a.O., S. 183) Dieses mehrfach von SARTRE betonte Charakteristikum der Zukunft entspricht der früher festgestellten anthropologischen Grundeinsicht, daß der Mensch nicht einfach sein Leben hat, sondern es führen muß. Die Zukunft ist der Vergangenheit entgegengesetzt. Während die Vergangenheit nach SARTRE verbrauchte Möglichkeit ist, ist die Zukunft offene Möglichkeit. Die Zukunft zeichnet nur den Rahmen vor, den ich in Freiheit auszufüllen habe. "Sie ist das, was ich wäre, wenn

ich nicht frei wäre, und was ich nur zu sein haben kann, weil ich frei bin ... In einem Wort, ich bin meine Zukunft im dauernden Hinblick auf die Möglichkeit, sie nicht zu sein." (SARTRE, a.a.O., S. 189) Die Totalität der Zeit läßt sich jetzt mit SARTRE folgendermaßen bestimmen: "Das Für-sich als solches hat sein Sein außerhalb, vor und hinter sich. Hinter sich war es seine Vergangenheit und vor sich wird es seine Zukunft sein. Es ist Flucht aus dem zugleich-seienden Sein und aus dem Sein, das es war, zu jenem, das es sein wird." (SARTRE, a.a.O., S. 183) ³⁴

An dieser Bestimmung der Zeitlichkeit wird einerseits die Verknüpfung der fundamentalen Strukturmomente des Selbst deutlich. Zeitlichkeit ist nach SARTRE auf Weltlichkeit bezogen. Die Weltlichkeit ist auf die Leiblichkeit bezogen - wie noch zu zeigen ist - und verweist so zugleich auf den Bezug zum Anderen. Diese vier Strukturen machen zusammen das Verhältnis von Weltimmanenz und -transzendenz aus, das im Anschluß an KELLER als Charakteristikum der menschlichen Freiheit bestimmt wurde. Andererseits zeigt der Aufweis der Totalität der Zeit die prinzipielle Unangemessenheit von SKINNERS Zeitvorstellung. Wenn keine zeitliche Ekstase an sich, d. h. ohne Welt- und Selbstbezug gedacht werden kann, dann ist SKINNERS erste Reduktion der Zeitlichkeit auf Vergangenheit und Gegenwart unhaltbar.

Ebenso unhaltbar ist SKINNERS zweite Reduktion der Zeit auf die objektiv gemessene Zeit. Wenn Zeit aus der Zeitlichkeit eines sich zeitigenden Wesens zu begreifen ist, dann kommt der gemessenen Zeit keine Priorität gegenüber der erlebten Zeit zu. "Die erlebte Zeit ist nicht zweitrangig gegenüber der gemessenen ... Was überhaupt Zeit ist, wissen wir nur, weil wir in dieser Weise zeitlich sind." (USLAR, 1973, S. 403) Die gemessene Zeit, die Zeit der kausal-analytisch verfahrenden Wissenschaften wird so auf ihr eigentliches vor-

wissenschaftliches Fundament, auf die Lebenswirklichkeit des Menschen zurückbezogen. Im Sinne der Mehrdimensionalität von Wahrnehmung und Erkenntnis ist z. B. mit MERLEAU-PONTY festzustellen, daß die wissenschaftliche Perspektive und damit auch der wissenschaftliche Zeitbegriff keineswegs absolute Priorität beanspruchen dürfen. Jede Wissenschaft gründet "auf dem Boden der Lebenswelt" und ist "sekundärer Ausdruck" primärer Welterfahrung (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 4). Diese Rückbindung der gemessenen an die erlebte Zeit besagt nicht eine totale Aufhebung ersterer, sondern nur deren Relativierung zu einem Moment des dialektischen Prozesses. Wenn vorher die Wirklichkeit als Insgesamt aller Perspektiven bestimmt wurde, so folgt daraus eine gewisse Berechtigung jeder einzelnen Perspektive. Die Berechtigung der objektiv gemessenen Zeit zeigt sich an der Zweideutigkeit der Zeit, die wir mit D. v. USLAR als "Härte" und als "Perspektivität" bzw. "Offenheit" oder "offenen Horizont" kennzeichnen wollen (vgl. USLAR, 1973, S. 406). "Perspektivität" besagt bei v. USLAR, daß Vergangenheit wie Zukunft als "unendliche, unerschöpflich offene Horizonte" aufzufassen sind.³⁵ Dies zeigt sich sowohl an der Unerschöpflichkeit der Erinnerung, der Möglichkeit, auch Vergangenes, das vor meiner eigenen Vergangenheit war, zu vergegenwärtigen, als auch in der Antizipation meiner Zukunft aufgrund der Unbestimmtheit meiner Möglichkeiten. Das Plusquamperfektum und das Futurum secundum bringen diese Offenheit der Zeithorizonte in der Sprache zum Ausdruck (vgl. USLAR, 1973, S. 404 f.).

Der Offenheit steht die "Härte" der Zeit entgegen. Die Ereignisse der Welt haben eine von mir unabhängige, objektiv meßbare Dauer, die ich als negativ erfahre, wenn ich z. B. auf etwas Erwünschtes warten muß oder wenn eine Katastrophe unabwendbar herannaht. In beiden Fällen erweist sich der objektive Ablauf der Zeit als unbeeinflussbar: "Die Härte der Zeit zeigt sich darin, daß die Zukunft unabwendbar und

die Vergangenheit als solche unwiederholbar ist." (USLAR, 1973, S. 406) Die erlebbare Zweideutigkeit der Zeit kann man danach als Dialektik von Härte und Offenheit bezeichnen. Verabsolutiert man im Sinne SKINNERS nur ein Moment der Zeit, die Härte, so verfehlt man diese fundamentale Dialektik und übersieht dabei völlig, daß jede Kausalanalyse bereits die Wirklichkeit von Zeit, d. h. die Zeitlichkeit des Menschen voraussetzt. "Das Wesen der Zeit selbst läßt sich aus der Kausalität niemals begründen." (USLAR, 1973, S. 410) Dies bedeutet, daß z. B. eine wissenschaftliche Prognose - wie SARTRE feststellt - überhaupt nur denkbar ist aufgrund der Zukünftigkeit des Forschungsobjekts selbst, das, wie wir vorher gesehen haben, "sein Sein außerhalb seiner selbst in der Zukunft hat" (SARTRE, 1980, S. 184). Darum muß man nach SARTRE zwei Arten von Zeitlichkeit unterscheiden, die zwar nicht auseinander ableitbar sind, aber dennoch in einem nicht umkehrbaren Verhältnis zueinander stehen: Die gemessene Zeit der kausal-analytischen Wissenschaft kann nur die Ordnung einer faktischen Aufeinanderfolge von Zuständen feststellen. Unhintergehbare Voraussetzung dazu ist die ursprüngliche Zeitlichkeit des Forschungsobjekts selbst. Die gemessene Zeit stammt nicht aus der ursprünglichen Zeitlichkeit des Für-sich, sondern aus der Aufeinanderfolge von faktischen Zuständen des An-sich, die aber nur aufgrund der ursprünglichen Zeitlichkeit des Für-sich als Aufeinanderfolge zu bestimmen sind (vgl. SARTRE, 1980, S. 225).

8.1.2.2 EXKURS: DER BEZUG ZUM ANDEREN

Eine ähnliche Dialektik zeigt sich, wenn man den Bezug zum Anderen analysiert. Einmal vorausgesetzt, daß dieser Bezug ein Strukturmoment des Selbst ist, resultiert daraus eine Konsequenz, die vorher als Bezug von Norm und freiem Handeln

thematisiert wurde. Verhalten ist demnach niemals allein durch den Rekurs auf ein einzelnes Subjekt und seinen privaten Willen adäquat zu verstehen, sondern es muß zugleich immer auch in seinem sozialen Bezug, in seinem Bezug zum Anderen verstanden werden.

Dieser Bezug scheint zunächst offensichtlich zu sein. Er zeigt sich z. B. in Kleidung, Schmuck, Mimik, Gestik, Sexualität und Sprache. Alle diese Phänomene sind nur verständlich aus ihrer Bedeutung für den Anderen, aus dem intersubjektiven Bezug zwischen Ich und Du. Der Bezug zum Anderen, der in der direkten Begegnung, etwa im Blick (vgl. SARTRE, 1980, S. 338 ff.) oder im Gespräch, unmittelbar erfahren wird, zeigt sich ebenso mittelbar an jedem Kulturobjekt. Werkzeuge, Schmuckgegenstände oder Behausungen sind gekennzeichnet durch menschliches Tun und verweisen so auf den Anderen. So versteht z. B. ein Archäologe oder ein Ethnologe fremde oder vergangene Zivilisationen aus Zeichen menschlichen Tuns. Eingrabungen auf einem Stein, die gewisse Anordnungen und Regelmäßigkeiten aufweisen, werden als Schriftzeichen und nicht etwa als Verwitterungen interpretiert (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 69). Ein Kind lernt auf ähnliche Weise, z. B. durch Nachahmung, die Bedeutung, den Sinn solcher Kulturobjekte kennen. Mit MERLEAU-PONTY läßt sich deshalb feststellen: "Im Kulturgegenstand erfahre ich die nächste Gegenwart von Anderen unter dem Schleier der Anonymität." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 399)

So offensichtlich das Faktum des Anderen auf den ersten Blick zu sein scheint, so fraglich wird diese Tatsache in der philosophischen Reflexion. Geht man von der problematischen Annahme aus, daß jede Wahrnehmung bzw. Erkenntnis der Welt eine Konstitution des erkennenden Bewußtseins ist, so wird der Andere als leiblich wahrnehmbares Bewußtsein zum philosophischen "Problem und Skandal" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 400). Ein Denken, das an dem Ideal orientiert ist, ein

"Erfahrungssystem als Geflecht mathematisch-physikalischer Korrelationen" aufzustellen, wollen wir mit MERLEAU-PONTY als "objektives Denken" bezeichnen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 401). Für das objektive Denken gibt es nur zwei mögliche Seinswesen: An-sich-sein und Für-sich-sein, d. h. Natur und Bewußtsein. Der Leib des Anderen ist dann - was übrigens so dann auch auf meinen Leib zutrifft - ein bloßer Gegenstand des denkenden oder konstitutiven Bewußtseins. Der Andere ist so für mich ein wahrnehmbarer Körper, ein Ding unter Dingen, ein An-sich, er existiert aber gleichwohl für sich. Wenn mein Bewußtsein letztlich allein konstitutiv für die Welt ist, so ist auch der Andere ein Resultat meines Denkens. Sein Für-sich-sein ist dann entweder meine Konstitution und damit für mich völlig zugänglich oder es ist ein An-sich und als solches für mich gänzlich unzugänglich. In beiden Fällen ist es ausgeschlossen, daß mir das Für-sich-sein des Anderen begrenzt zugänglich ist. MERLEAU-PONTY folgert daraus: "So bleibt im objektiven Denken für Andere und eine Mehrheit von Bewußtsein kein Platz." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 401) Das Paradox des Leibes als eines "äußerlich sichtbaren Bewußtseins" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 400) ist von hier aus nicht auflösbar. Infolgedessen ergibt sich das Dilemma zwischen der philosophischen Undenkbarkeit des Anderen in seinem Für-sich-sein und der vorher festgestellten Tatsache der erfahrbaren, leiblichen Existenz des Anderen. Dieses Dilemma ist nach MERLEAU-PONTY nur lösbar, wenn man eine dritte Seinsweise "zwischen reinem Subjekt und Objekt" annimmt (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 401). Die Existenzweise des Anderen wäre dann diesseits des reinen Bewußtseins und jenseits des reinen Naturobjekts. Diese dritte Seinsweise, die so zu einem weiteren Leib- und Weltbegriff führt, setzt die Aufhebung des Gegensatzes von Natur und Bewußtsein voraus. Der Bezug zum Anderen ist also nicht unabhängig von der Klärung der Leiblichkeit und Weltlichkeit aufzuhellen. ³⁶

Geht man mit MERLEAU-PONTY von einer bestimmten Beziehung, einer partiellen Übereinstimmung zwischen Außen und Innen, zwischen "meiner Mimik und meinen "psychischen Tatsachen" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 403) aus, die sich leiblich manifestieren, so bietet die Wahrnehmung des Anderen als Für-sich-sein keine Schwierigkeiten mehr: "Hat mein Bewußtsein einen Leib, warum sollten andere Leiber nicht Bewußtsein haben?" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 402) Nur unter dieser Voraussetzung scheint die naive Meinung legitimiert zu sein, auf der unsere Lebenswirklichkeit, unsere alltägliche Kommunikation basiert, nämlich, daß der Andere meint, was er sagt, tut, was er will und in seiner Mimik und Gestik ausdrückt, was er fühlt (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 68). Die leibliche Existenz des Anderen bedeutet nicht nur diese ursprüngliche und unaufhebbare Beziehung von Leib und Bewußtsein, sondern verweist auch auf den ursprünglichen Grund aller intersubjektiven Kommunikation: auf die gemeinsame Welt. Wir "koexistieren durch ein und dieselbe Welt." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 406) Die Kommunikation ist nicht ein sekundäres Resultat von primären Leistungen einzelner Subjekte, sondern der kommunikative Bezug ist umgekehrt die Bedingung für subjektive Vereinzelung. Das Ich ist immer schon "in eine intersubjektive Relationalität eingeladen" (WALDENFELS, 1980, S. 190). In diesem Sinne finde ich mich nach MERLEAU-PONTY" je schon situiert in einer intersubjektiven Welt" vor (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 407). Dies ist auch gemeint, wenn vorher im Anschluß an WALDENFELS von einer formellen Einheit in der Differenz die Rede war. Am Beispiel eines Dialogs läßt sich dies verdeutlichen (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 192 ff.).

In einem normalen Gespräch greifen Rede und Antwort ineinander, die Antwort paßt zur Frage, das gegenseitige Verstehen ist implizit. In dem Maß wie ich passend antworte, habe ich die Frage verstanden. Habe ich die Frage vollstän-

dig verstanden, d. h. antworte ich völlig passend, wird der Gesprächspartner keine weitere Frage dazu stellen; es herrscht ein Einverständnis zwischen beiden Partnern. Dieses implizite Einverständnis wird explizit, wenn die Antwort z. B. bei einem Scherz überhaupt nicht oder nur beschränkt zur Frage paßt. In diesem Fall wird durch weitere Fragen versucht, das (im ersten Fall gegebene) Einverständnis wieder herzustellen. Partielle und völlige Mißverständnisse, absichtliche Täuschungen aber auch bewußte Lügen sind nur möglich bzw. verstehbar "auf dem Hintergrund eines anfänglichen Einverständnisses", im Horizont primärer intersubjektiver Kommunikation (WALDENFELS, 1980, S. 69). Nur auf diesem unhintergehbaren Fundament ist eine partielle Negation denkbar, denn selbst die verweigerte Kommunikation setzt das Verweigerte voraus und bejaht es so: "... man wählt das eine gegen das andere, und bejaht so beide." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 413) Die Möglichkeit der absichtlichen Täuschung oder Lüge - die übrigens beide für jeden Behavioristen unverstehbar sind - belegt einerseits, daß ich meine Situation, mein Verhalten transzendieren kann, d. h. daß ich mich zu meinem eigenen Verhalten verhalten kann und in diesem Sinne frei bin (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 69). Andererseits zeigt sich daran das, was vorher als Dialektik des Bezugs zum Anderen bezeichnet wurde.

Diese Dialektik besteht darin, daß ich zwar in einem unaufhebbaren kommunikativen Bezug zum Anderen stehe, daß jedoch zugleich der Andere mir in gewisser Weise fremd ist und bleibt. Dies gilt nicht nur für Phänomene wie Mißverständnis, Täuschung oder Lüge, sondern allgemein für jede Erfahrung. Ich konstituiere mich zwar nicht allein aus mir selbst, aus meinem privaten Bewußtsein, sondern von einer primär gemeinsamen Welt aus, aber ich allein bin es, der diese erlebt und behalte so trotz der "entäußerlichten All-

gemeinheit meines Leibes" eine "unveräußerliche Subjektivität" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 410). So entspricht weder meine Trauer oder Freude seiner Trauer oder Freude, noch haben die gleichen Worte für mich und für ihn den gleichen Sinn. Unsere Situationen sind zwar aufgrund unserer gemeinsamen Welt nicht gänzlich verschieden, sie decken sich jedoch nicht völlig. Der Rekurs auf die präreflexive, primordiale Lebens- und Erlebenswirklichkeit kann diese Dualität von Ich und Du nicht einfachhin zum Verschwinden bringen und gibt so in gewisser Weise dem objektiven Denken seine Berechtigung zurück. "Die Schwierigkeiten der Fremdwahrnehmung entstammen nicht sämtlich bloß dem objektiven Denken, sie lösen sich nicht sämtlich auf mit der Entdeckung primordialen Verhaltens ..." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 408) Der Solipsismus des objektiven Denkens, d. h. sein Rekurs auf das einzelne konstitutive Bewußtsein, ist nach MERLEAU-PONTY in dem Sinne berechtigt, als dadurch ein Moment der Dialektik bezeichnet ist. Dies darf aber nicht zu einem dualistischen Entweder-oder von Kommunikation und Solipsismus führen. "Einsamkeit und Kommunikation können nicht die Gegensätze einer Alternative sein, sondern nur zwei Momente eines einzigen Phänomens, da denn doch faktisch der Andere für mich existiert." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 411) Jede Reflexion ist an eine präreflexive Situation gebunden, d. h. daß ich immer schon in einer natürlichen und sozialen Welt "situiert und engagiert" bin (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 412).

Ein radikaler Solipsismus wäre nur dann möglich, wenn es jemandem gelänge, ohne etwas zu sein oder etwas zu tun, seine eigene Existenz zu konstatieren, "doch das ist unmöglich, denn Existieren heißt Zur-Welt-sein" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 413). Die soziale Welt ist ebensowenig wie die natürliche Welt nur bloßes Objekt meines konstitutiven Bewußtseins, sondern ein primordiales Faktum, d. h. sie ist "je schon da, ehe wir sie erkennen oder darüber urteilen" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 414).

Dieses Faktum wurde vorher mit WALDENFELS als intakter Kernbereich bezeichnet. Die Dialektik von Innen und Außen, die vorher unter diesem Terminus für das Verhalten allgemein konstatiert wurde, zeigt sich an diesem speziellen Strukturmoment im Verhältnis von Kommunikation und Solipsismus wieder. Der Bezug zum Anderen ist nur aufgrund des Zusammenspiels beider Momente zu verstehen, wobei die Differenzierung in diese beiden Momente ihrerseits eine ursprüngliche Indifferenz voraussetzt, für die sich auch genetische Anhaltspunkte finden. So differenziert sich beim Kleinkind die Unterscheidung von Welt, Ich und dem Anderen erst allmählich aus einer ursprünglichen, diffusen und indifferenten Einheit heraus, die noch keine Trennung, kein Wissen um verschiedene subjektive Standpunkte der Welt gegenüber zuläßt (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 70 und MERLEAU-PONTY, 1966, S. 406 f.)

Für SKINNER bleibt jedoch auch diese Dialektik verborgen - und zwar in doppelter Weise. Einerseits klammert SKINNER bewußt die soziale Beziehung bei seinen Experimenten aus, um sie so nicht unnötig zu komplizieren (vgl. 7.2). Andererseits verabsolutiert SKINNER den Anderen im Sinne eines natürlichen Weltdinges zur einzig wesentlichen Verhaltensursache, wenn er im Begriff der Verstärkung jegliche Eigenständigkeit des Verhaltenssubjekts leugnet und dessen Verhaltensweisen ausschließlich aus den Umweltkontingenzen erklärt.

8.2 DIE ZWEIFELHAFTIGKEIT DES LEIBES

8.2.1 LEIB-SEIN: DER LEIB ALS BEZIEHUNGSZENTRUM

Den Leib als Beziehungszentrum zu verstehen, bedeutet zum einen, ihn als nicht-dingliche, präreflexive Gegebenheit unserer Existenz aufzufassen, in der Bewußtsein und Natur, Für-sich-sein und An-sich-sein noch ungeschieden eine Einheit bilden. Dies ist für die Philosophie keineswegs eine Selbstverständlichkeit; in der philosophischen Reflexion wurde zumeist übersehen, daß ich auch in der Reflexion mich immer schon leiblich vorfinde "und daß deshalb die leibliche Existenz niemals im Bewußtsein vom Leibe aufgehen kann" (WALDENFELS, 1980, S. 36). Gegenüber dem intellektualistischen Mißverständnis der Leiblichkeit des Menschen muß deshalb der Leib als präreflexiver Grund jeder Reflexion in seiner existentiellen Bedeutung, d. h. als erlebbares Leibbewußtsein verdeutlicht werden.

Zum anderen besagt die primäre Bestimmung des Leibes als Beziehungszentrum, daß er als perspektivischer Bezugspunkt immer schon in einer Relation zu seinem perspektivischen Feld, zur Welt steht. Den Leib unabhängig von der Welt begreifen zu wollen, heißt, ihn nicht begreifen: "Nur in einer Welt kann es einen Leib geben, und ohne eine Urbeziehung gibt es diese Welt nicht." (SARTRE, 1980, S. 424) Welt und Bewußtsein korrelieren über den Leib. Der Leib ist unser "Medium der Welthabe" und unsere "Verankerung in der Welt" (WALDENFELS, 1980, S. 37). Den Leib als Beziehungszentrum begreifen heißt, ihn so zu beschreiben, wie er für mich ist. Diese Perspektive muß nach SARTRE in der Untersuchung streng von einer zweiten Perspektive unterschieden werden: der Leib in seinem Für-mich-sein entspricht nicht dem Leib in seinem Für-Andere-sein, das sehende Auge entspricht nicht dem Gesehenen: "Entweder ist es Ding unter Dingen, oder aber es ist das, wodurch sich mir die Dinge entdecken. Aber beides

gleichzeitig kann es nicht sein." (SARTRE, 1980, S. 399)
 Die Verwechslung beider Perspektiven hat zu mannigfachen Mißverständnissen der Leiblichkeit geführt. Zugleich begründet die - freilich nur logisch mögliche - Trennung beider Perspektiven die anthropologische Zweideutigkeit des Leibes. Im folgenden soll zunächst das Für-mich-sein des Leibes, d. h. mein Leib als Beziehungszentrum beschrieben werden.

Die reflexive Trennung zwischen mir und meinem Leib ist ein sekundäres Phänomen. Das Faktum meiner Existenz ist überhaupt nicht von meinem Leib-sein zu trennen, wenngleich die leibliche Befindlichkeit nur zu leicht aus dem Standpunkt scheinbar reiner Reflexion übersehen wird. Bei meinen alltäglichen Verrichtungen und in meinem alltäglichen Leben und Erleben besteht die Trennung in Bewußtsein-(sein) und Leib-sein nicht. Ich habe immer schon meinen Leib in dem Sinne, daß ich mein Leib bin. Mein Leib ist "in keiner Weise eine zufällige Beigabe zu meiner Seele, sondern im Gegenteil eine Dauerstruktur meines Seins und die bleibende Bedingung der Möglichkeit meines Bewußtseins als Weltbewußtseins und als in meine Zukunft gehenden Entwurfs" (SARTRE, 1980, S. 427). Die leibliche Selbstbefindlichkeit verschwindet nahezu in stark reflexiven Situationen; sie wird jedoch überdeutlich sobald sie selbst z. B. in Fällen akuter Lebensgefahr meine existentielle Situation dominiert (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 39). Auf der präreflexiven Ebene gibt es nur ein einheitliches Leibbewußtsein, d. h. Bewußtsein und Leib stehen in keiner Relation zueinander: "Das Für-sich-Sein muß als ganzes Leib und als ganzes Bewußtsein sein: es kann mit einem Leibe nicht bloß vereinigt sein." (SARTRE, 1980, S. 401)
 Dies wird weiter unten noch deutlicher, wenn vom Leib des Anderen für mich zu reden ist.

Wenn Bewußtsein und Leib zunächst ungeschieden voneinander sind, dann entfällt auf dieser Ebene das Leib-Seele-Problem,

das dann entsteht, wenn der Leib als Instrument des Bewußtseins verstanden wird. Den Leib als dingliches Instrument zu betrachten, d. h. ihn als naturwissenschaftlich erkennbaren Körper, als "Leib-für-den-Anderen" zu fassen, setzt einen Wechsel der Perspektiven voraus. Mein Leib als von mir ge- und erlebter ist für mich unerkennbar: Ich kann mich, wie SARTRE sagt, beim Sehen nicht sehen (vgl. SARTRE, 1980, S. 399). Mache ich jedoch meinen Leib zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen, so erfasse ich ihn als konstituierten Gegenstand, als Ding unter Dingen. Nur wenn ich den Leib als Körper, der chemo-physikalischer, biologischer oder physiologischer Analyse zugänglich ist, auffasse, entsteht das Problem, wie ich als Bewußtsein mittels dieses Werkzeugs agieren kann. Auf der Ebene des "phänomenalen Leibes" (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 219), des Leibes-für-mich besteht dieses Problem nicht. Dies bedeutet allerdings nicht, daß sich das Problem nicht auf anderer Ebene erneut stellen würde, denn es wird noch zu fragen sein, wie der Leib-für-uns und der Leib-für-andere koexistieren können (vgl. 8.2.3).

Mein Leib ist in seinem Für-mich-Sein mein Standpunkt, von dem aus ich die Welt erfasse und von dem ich mich nicht trennen kann; er ist immer mit mir. Diese ursprüngliche Gegebenheit kann man mit MERLEAU-PONTY als "Ständigkeit des Eigenleibes" bezeichnen (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 115). Mein Leib hat die Eigentümlichkeit, daß ich allein mit ihm allerbestens vertraut bin, daß ich ihn aber andererseits am wenigsten kenne und erkenne, da ich ihm gegenüber keinen Standpunkt einnehmen kann. Ich lerne die Dinge der Welt dadurch kennen, daß ich sie aus verschiedenen Perspektiven betrachten kann, d.h. ihnen gegenüber Standpunkte einnehmen kann. Ich beobachte äußere Gegenstände "mit meinem Leib, hantiere mit ihnen, betrachte sie, gehe um sie herum, doch meinen Leib selbst beobachte ich nie: um dazu imstande zu sein, bräuchtest ich einen zweiten Leib, der wieder seinerseits nicht beobachtbar wäre" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 116). Mein Leib

eröffnet mir die Welt durch meine Sinne. Mir selbst gegenüber verschließt er sich. Er ist in seiner absoluten Ständigkeit die Bedingung dafür, daß es überhaupt Gegenstände für mich gibt. Für mich ist er kein Gegenstand der Welt, sondern mein Mittel der Kommunikation mit der Welt (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 117) und in diesem Sinne mein "natürliches Ich" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 243). Er ist nach SARTRE "der Standpunkt, dem gegenüber ich keinen Standpunkt einnehmen kann, das Werkzeug, das ich nicht mittels irgendeines Werkzeugs gebrauchen kann" (SARTRE, 1980, S. 441).

Die Tatsache, daß ich z. B. meine Hand betrachten kann, ist nach SARTRE eher als Kuriosität der Leiblichkeit zu werten: "Dieses Erscheinen meiner Hand bedeutet einfach, daß wir in bestimmten, wohl definierten Fällen unserem Leib gegenüber den Standpunkt des Anderen einnehmen können, oder, wenn man so will, daß unser eigener Leib als der Leib des Anderen erscheinen kann." (SARTRE, 1980, S. 462) ³⁷ Die Hand als Gesehene entspricht nicht der Hand, wie sie für mich ist, so wie z. B. das im Spiegel gesehene Auge nicht dem sehenden Auge entspricht. Hier sind nach SARTRE wieder die beiden Perspektiven streng voneinander zu unterscheiden. Der Leib-für-mich ist ein Grenzfall, bei dem die Differenz zwischen Standort und Betrachter zu Null wird. Vergrößere ich jedoch diese Differenz, d. h. vergegenständliche ich meinen Leib zu einem analysierbaren Körper, so erfasse ich nicht den Leib-für-mich, sondern den Leib-für-den-Anderen. Will ich meinen Leib erkennen, so muß ich die Perspektive des Anderen einnehmen, ihn "mittels der Begriffe des Anderen" so erfassen, "wie er von sich aus nie für uns sein könnte" (SARTRE, 1980, S. 458 f.). So besteht z. B. beim Schreiben eine Differenz zwischen dem erkenn- und benützbaren Schreibwerkzeug und meiner Hand (vgl. SARTRE, 1980, S. 421 f.). Ich benutze zwar den Federhalter zum Schreiben, nicht aber meine Hand zur Führung des Federhalters. Ich bin meine Hand,

d. h. meine Hand geht in der Handhabung des Federhalters auf. Während des Schreibens kann ich sie nicht erfassen, sie verschwindet gleichsam im Zusammenhang der Tätigkeit. Achte ich jedoch auf sie, um sie in ihrem Werkzeugcharakter zu erfassen, so kann ich nicht weiterschreiben. In diesem Sinne kann man mit MERLEAU-PONTY von einem "magischen Verhältnis" zwischen mir und meinem Leib sprechen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 119).

Mein Leib und die Welt stehen in einer ursprünglichen Korrelation miteinander, Leiblichkeit und Weltlichkeit sind "komplementäre Begriffe" (USLAR, 1973, S. 394); unsere leiblich-soziale Existenz ist immer ein In-der-Welt-sein, d.h. ein "Inmitten-der-Welt-sein" (vgl. SARTRE, 1980, S. 417). Leib und Welt stehen nicht, wie SKINNER meint, in einer äußeren, physikalisch erfaßbaren Beziehung zueinander, da es nie zunächst eine physikalische Welt an sich gibt, die auf einen physikalischen Körper, genannt Leib, einwirkt. Ebenso wenig steht ein reines Bewußtsein einer rein dinglich-empirischen Welt gegenüber. "Es gibt das nicht: auf der einen Seite ein Für-sich, auf der anderen Seite eine Welt, sozusagen zwei geschlossene Ganze, für die man dann die Weise ihres Verbundenseins erst suchen müßte." (SARTRE, 1980, S. 401) Mensch und Welt stehen in einer unhintergehbaren Relation, und in diesem Sinne ist der Standpunkt einer reinen Erkenntnis unhaltbar, da jede Erkenntnis eine weltgebundene Erkenntnis ist (vgl. SARTRE, 1980, S. 404). Das eigene Weltlichsein ist die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt eine Verbindung mit der Welt einzugehen. Das heißt, wir leben in einer räumlichen, zeitlichen, dinglichen und sozialen Welt, weil wir selbst als leiblich-soziale Existenz immer schon räumlich, zeitlich, dinglich und sozial sind. Mein Leib ist, wie vorher bereits mit WALDENFELS festgestellt wurde, Medium der Welthabe und Verankerung in der Welt, d. h. mein Leib ist zugleich Standpunkt,

von dem aus ich die Welt wahrnehme und erkenne und Ausgangspunkt für mein Umgehen mit der Welt, für mein Verhalten und Handeln. Somit läßt sich mit SARTRE behaupten: "Darum ist es ein und dasselbe, ob ich sage: ich bin zur Welt gekommen, oder: es gibt eine Welt, oder: ich habe einen Leib." (SARTRE, 1980, S. 415) Der ursprüngliche Bezug von Leib und Welt zeigt sich bereits am Phänomen der Räumlichkeit.

Wenn vorher die objektiv meßbare Zeit auf die ursprüngliche Zeitlichkeit zurückbezogen wurde, so gilt das Analoge für das Verhältnis von objektiv meßbarem Welt-Raum und ursprünglicher Räumlichkeit. Daß wir die Welt als Raum erfahren, resultiert aus der Räumlichkeit unseres Leibes. Alle Dinge sind in einer bestimmten Lagebeziehung zu mir. Ein Buch liegt auf dem Schreibtisch, die Lampe steht rechts von mir, der Tisch steht links und hinter mir ist die Zimmertüre. Die Welt als räumliche ist so durch die jeweilige eindeutige Lagebeziehung zu mir bestimmt. Der Grund für diese Lagebeziehung ist jedoch keineswegs, daß die Welt gleichsam ein leerer, dreidimensionaler, physikalischer Raum ist, in den das leibhafte Lebewesen hineingestellt ist, und dessen Standort aus den Koordinaten des vorher leeren Welt-Raumes zu bestimmen ist. Der dreidimensionale Raum der Welt resultiert vielmehr umgekehrt aus der ursprünglichen Räumlichkeit meines Leibes. "Auf meinen Leib angewandt, bezeichnet das Wort "hier" nicht eine im Verhältnis zu anderen Positionen oder zu äußeren Koordinaten bestimmte Ortslage, sondern vielmehr die Festlegung der ersten Koordinaten überhaupt, die Verankerung des aktiven Leibes in einem Gegenstand, die Situation des Körpers seinen Aufgaben gegenüber." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 125 f.) Demnach muß man eine "Positionsraumlichkeit", wie sie unter Gegenständen besteht, von einer "Situationsraumlichkeit", wie sie zwischen Leib und Welt besteht, unterscheiden (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 123). Der Grund für diese Situationsraum-

lichkeit ist nach MERLEAU-PONTY das "Körperschema" unseres Leibes. Mit dem Begriff "Körperschema", der nach MERLEAU-PONTY ein Synonym für das "Zur-Welt-Sein" ist (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 126), soll das ursprüngliche präreflexive Wissen um die Lage und um das Verhältnis meiner Glieder und Organe zueinander bezeichnet werden, das in Worten wie "auf", "neben", "unter", "rechts" oder "links" zu Ausdruck kommt (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 123). Mittels dieser Worte, die in einem objektiv leeren Raum sinnlos wären, "projiziere" ich mich auf einen Gegenstand, auf die Welt hin und schaffe so einen "orientierten Raum" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 126 f.).³⁸

Die ursprüngliche Räumlichkeit des Leibes zeigt sich sowohl an motorischen Leistungen als auch an den "Ausweitungen meines Leibes". Mit "Ausweitungen meines Leibes" ist gemeint, daß mein Leib keineswegs an meiner Hautoberfläche endet. So gehört für den Blinden die Spitze seines Stockes ebenso zu seinem Leib wie für einen Autofahrer die Ausmaße seines Wagens oder für eine Sekretärin die Klaviatur ihrer Schreibmaschine. Alle diese Phänomene belegen den weltvermittelnden und damit auch räumlichen Charakter des Leibes überdeutlich. Der zunächst fremde Raum der Welt (Stock, Auto) wird zum eigenen Körperraum: "Es ist buchstäblich wahr, daß Maschineschreiben lernen heißt, den Raum der Klaviatur seinem Körperraum integrieren." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 175; vgl. auch SARTRE, 1980, S. 416).³⁹

Die durch Gewöhnung erworbene Ausweitung des eigenen Leibes läßt sich weder als mechanistischer Automatismus noch als intellektuelle Kenntnis adäquat begreifen; sie ist ein besonders auffälliger Fall jeglichen Bewegungserwerbs.

Bei jeder motorischen Leistung gibt es eine antizipierende Erfassung des Bewegungsziels durch den Leib selbst, die

nicht rein reflexartig, aber auch nicht rein intellektuell erfolgt. Verfolgt man etwa die Bewegungen eines Tennisspielers im Spiel, so lassen sich die einzelnen Bewegungsphasen weder allein als Reflex auf die punktuellen Positionen des Balles, noch allein auf vorherige Überlegungen des Spielers zurückführen. Sie sind nur verständlich in bezug auf einen Bewegungsentwurf, auf eine Bewegungsintentionalität und auf dem Hintergrund eines einheitlichen Ganzen von Leib und Welt. Die einzelnen Bewegungen sind bewußt, aber nicht im Sinne eines "Ich denke zu ...", sondern im Sinne eines "Ich kann ...", das von einer intersensorischen Orientierung des Leibes auf die Welt hin zu verstehen ist (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 166). Die Bewegung entspricht nicht dem Denken der Bewegung; Bewegung und Hintergrund bilden untrennbar ein einheitliches Ganzes. Wollte man das Bewußtsein allein durch die Vorstellung von etwas definieren, so wäre nicht mehr zu begründen, wie aus der Vorstellung einer Bewegung die Bewegung selbst resultieren kann. "Nie ist es unser objektiver Körper, den wir bewegen, sondern stets unser phänomenaler Leib, und dies auf durchaus nicht geheimnisvolle Weise, da es ja unser Leib als Vermögen der oder jener Weltregion selber schon war, der den greifbaren Gegenständen sich entgegentrug und sie wahrnahm." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 131) Der Leib ist in diesem Sinne für MERLEAU-PONTY eine begrenzte Offenheit für die Welt und die Anderen, er ist, wie B. WALDENFELS bemerkt, "Initiative, Intentionalität, Transzendenz in statu nascendi" (WALDENFELS, 1980, S. 40).

Der Bewegungsablauf ist keine lineare Abfolge von trennbaren Zuständen, sondern jede einzelne Bewegung schließt vergangene und zukünftige Stellungen in sich, die niemals alle intellektuell erfaßt und koordiniert werden könnten. In der Motorik ist uns ein direkter Zugang zu weltlichen Gegenständen, eine "Praktognosie" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 170)

eröffnet, die nicht als Sonderfall einer bloß erkenntnis-
mäßigen Relation von Mensch und Welt zu fassen ist. Wir
begreifen die Welt in unserem Leib ohne den Durchgang durch
Vorstellungen. Man kann deshalb z. B. weder einen Tanz noch
einen einzigen Tennisschlag durch intellektuelle Vorstellung
allein erlernen.

In der motorischen Leistung zeigt sich der Zusammenhang von
leiblichem Verhalten und Welt ebenso wie der Zusammenhang
von Wahrnehmung und Verhalten. Jeder einzelne Tennisschlag
ist untrennbar von meiner Position auf dem Platz, meiner
Einschätzung der Flugbahn des Balles und meiner Ausgangs-
stellung. "Ich gehorche dabei aber nicht der "klaren Vor-
stellung" der zukünftigen Bewegung und ebenso wenig dem
"festen Willen", sie auch auszuführen. Solche Vorstellungen
und Wollungen sind nur von den Psychologen erfundene Göt-
zen." (SARTRE, 1980, S. 184) Ich koordiniere nicht zunächst
separate Aspekte der Wahrnehmung und der Motorik zu einer
einheitlichen Bewegung, sondern umgekehrt bilden die ver-
schiedenen Teile des Leibes, seine taktilen, visuellen und
motorischen Aspekte im Körperschema immer schon eine Ein-
heit, die meinen phänomenalen Leib ausmacht. "In Wahrheit
ist jede Gewohnheit in eins motorische und perzeptive, da
sie ... zwischen expliziter Wahrnehmung und tatsächlicher
Bewegung in jener Grundfunktion wurzelt, die in eins unser
Gesichtsfeld und das Feld unseres Handelns umgrenzt." (MER-
LEAU-PONTY, 1966, S. 182)

Der Zusammenhang von Leib und Welt, von Wahrnehmung und
Handeln ist jedoch nicht nur im Bereich der Motorik, son-
dern ebenso bei allen Gebrauchsgegenständen und am Leib
des Anderen festzustellen. ⁴⁰

Wenn vorher gesagt wurde, daß der Leib sich überall über
die Grenzen der eigenen Hautoberfläche hinweg ausdehnt, so

gilt auch umgekehrt, daß er der Punkt, das Beziehungszentrum ist, das ich bin, und auf das alle Dinge verweisen. Jeder Gebrauchsgegenstand verweist auf seine Verwendung, auf die ihm durch menschliche Arbeit zugeordnete Funktion und steht in einem umfassenden Zeugzusammenhang, der immer zugleich mit dem Ding wahrgenommen wird. So ist z. B. ein Gefäß etwas zum Trinken oder zum Schöpfen, ein Hammer etwas zum Nageln und ein Fahrrad etwas zur Fortbewegung. Die Verhaltenswelt ist für uns "ein Ganzes von Situationen und sinnvollen Gegenständen" (NUTTIN, 1973, S. 180). Gebrauchsgegenstände sind nicht einfach Naturobjekte für ein kontemplatives Bewußtsein, sondern sie haben Sinn und Bedeutung, sie sind "sinnhafte Objekte", d. h. in ihre wahrgenommenen Formen gehen immer auch bestimmte Strukturen, Motivationen und Dispositionen des Verhaltenssubjekts mit ein (vgl. NUTTIN, 1973, S. 181). Darum darf das wahrnehmende Bewußtsein selbst nicht als kontemplatives, sondern muß selbst als in den Verweisungszusammenhang eingebunden gedacht werden. "Alles Zeug verweist auf anderes Zeug ... Aber diese Verweisungen würden von einem bloß kontemplativen Bewußtsein nicht erfaßt." (SARTRE, 1980, S. 420) Alle Werkzeuge, die so in einem gegenseitigen Zeugzusammenhang stehen, verweisen nach SARTRE auf ein letztes Werkzeug, das zu ihnen allen den Schlüssel darstellt: auf den eigenen Leib. Dieses letzten Werkzeugs bedienen wir uns jedoch nicht, sondern wir sind es. Ich bin als Leib Ende und Abschluß der Verweisungen, Schlüssel zu den Schlössern des Zeugzusammenhangs: "Indes ist zu beachten, daß mir der Schlüssel nie gegeben, sondern immer bloß "als Schlüsselloch angezeigt" ist." (SARTRE, 1980, S. 421) Das heißt, mein Leib ist mir von der Welt her angezeigt, und ich kann als leibliches Wesen die Verweisungen in Handlungen überführen, aber ich gehe nicht im Zeugzusammenhang völlig auf. Wir können den Widerstand der Dinge nur auf Grund unserer eigenen Dinglichkeit und nur in Hinblick

auf den Zeugzusammenhang der Dinge erfahren. So erweist sich eine Schraube als zu dick für die Mutter, der Stein für mich als zu schwer, der Weg als zu weit für mich usw.. All dies zeigt die Weltgebundenheit meiner leiblichen Existenz und die, der Härte der Zeit analoge Härte der Welt, die einerseits Widerständigkeit und andererseits Sinnangebot bedeutet. Nur unter der Voraussetzung der Härte der Welt besteht eine Differenz zwischen Möglichem und Wirklichem, Wunsch und Willen, Erträumen und Handeln (vgl. SARTRE, 1980, S. 426). Andererseits aber ist der Leib als Schlüssel nur angezeigt, d. h. er ist zugleich Standpunkt und Ausgangspunkt, um die Situation zu überschreiten, und d. h.: bei aller Gebundenheit an den Zeugzusammenhang der Welt, diesen in Freiheit übersteigen zu können. Die Welt ist so ein Korrelat von Möglichkeiten, die ich als Leib bin; die Handlung geht in dem Sinne über die Wahrnehmung hinaus, als sie auf die Zukunft gerichtet ist. "Für-sich-sein heißt: Welt überschreiten und im Überschritt über sie eine Welt sein lassen. Welt überschreiten besagt aber genau: nicht über ihr schweben, sondern sich in sie binden, um aus ihr aufzutauchen, sich notwendig gerade diese Überschreitungsperspektive schaffen." (SARTRE, 1980, S. 425) Der Leib ist so einerseits letztes Werkzeug, das über seine Organe mit der Welt verwoben ist, und andererseits ein "Horizont von Möglichkeiten" im Sinne von Dispositionen (USLAR, 1973, S. 393; vgl. auch MERLEAU-PONTY, 1976, S. 186; NUTTIN, 1973, S. 182). Jede Situation ist folglich für uns einerseits harte Realität, andererseits offene Möglichkeit; sie ist nie bloße Ansammlung von Fakten bzw. bloße, freie Setzung eines rein kontemplativen Bewußtseins.

Die Feststellung, daß in Gebrauchsgegenständen die Welt als sinn- und bedeutungsvoll für mich erscheint, bezieht sich auch auf die soziale Welt, auf den Leib des Anderen.

Der Andere ist mir primär als "Leib-in Situation" gegeben: "Es gibt also z. B. nicht erst den Leib und erst dann das Handeln, sondern der Leib ist die gegenständliche Zufälligkeit des Handelns des Anderen." (SARTRE, 1980, S. 446) Das Sein des Anderen enthüllt und verbirgt "sich für uns zugleich in seinem Verhalten" (USLAR, 1973, S. 401). So wie ich meinen Leib von der Welt her erfahre, so erfahre ich den Anderen ebenfalls von der Welt, d. h. von seiner Beziehung zur Welt her. "Den Anderen wahrnehmen heißt, sich durch die Welt sagen lassen, was er ist." (SARTRE, 1980, S. 448) Das Sein des Leibes des Anderen ist für mich eine synthetische Ganzheit. Dies besagt für SARTRE ein Zweifaches: "1. Ich kann den Leib des Anderen immer nur von einer Gesamtsituation aus erfassen, die ihn anzeigt. 2. Ich kann kein Organ des Anderen isoliert für sich wahrnehmen, und ich lasse mir stets jedes Einzelorgan von der Gesamtheit des Fleisches oder des Lebens aus anzeigen. Auf diese Weise ist meine Wahrnehmung des Leibes des Anderen von meiner Wahrnehmung der Dinge radikal verschieden." (SARTRE, 1980, S. 447) Der Leib des Anderen muß, wie vorher bereits gesehen (vgl. 8.1.2.2), in einer ursprünglichen Beziehung zu dessen Bewußtsein stehen, und diese Relation muß von mir wahrnehmbar sein. Dies unterscheidet die Wahrnehmung eines lebendigen Leibes, grundlegend von der gegenständlichen Wahrnehmung der Dinge. Die Differenz zeigt sich z. B. bei dem Schauer, den wir beim Anblick gebrochener Gliedmaßen erleben. Dieser Anblick, der die Desintegration des gebrochenen Gliedes in den Gesamtleib drastisch offenbart, ist nicht mit dem Anblick von zerbrochenen Dingen wie z. B. dem eines Glases vergleichbar. Ebenso nehmen wir aber auch Stimmungen wie Zorn, Wut oder Angst direkt am Leib des Anderen z. B. als Zittern oder Rotwerden wahr. Leibliche Äußerungen wie Blicke oder Rotwerden drücken nicht verdeckte "psychische Phänomene" aus, sondern sie sind nach SARTRE z. B. der Zorn, und sie sind als solcher wahrnehm-

bar: "... das psychische Objekt" ist der Wahrnehmung völlig zugänglich, außerhalb leiblicher Strukturen ist es gänzlich undenkbar ... Der Leib ist das psychische Objekt schlechthin, das einzig psychische Objekt." (SARTRE, 1980, S. 449)

Dies darf allerdings nicht behavioristisch mißverstanden werden, indem man Wahrnehmung gleich gegenständliche Wahrnehmung setzt. Im letzteren Falle würde man versuchen, den Leib vom Leichnam her zu verstehen. Das Leben wäre so eine besondere Modalität des Todes. Anatomie und Physiologie, die beide den Leib so verstehen, gehen von einer beliebigen Teilbarkeit des Leichnams als einer ursprünglichen Gegebenheit aus. Das einzelne Organ, der einzelne biochemische Prozeß wird losgelöst von der synthetischen Einheit des Lebens betrachtet. Damit bleibt aber das Prinzip des Lebendigen, der biologische, vitale und existentielle Sinn von Lebensprozessen und Verhaltensweisen unerkannt. Darum ist mit SARTRE zu behaupten: "Es wäre also ein Riesenirrtum zu glauben, der Leib des Anderen, der sich uns ursprünglich enthüllt, sei der Leib der Anatomie und Physiologie." (SARTRE, 1980, S. 451)

In der existentiellen Wahrnehmung erfassen wir vielmehr den Anderen unmittelbar als synthetische Einheit, ohne ihn deshalb sofort in allen Einzelheiten beschreiben zu können. Seine Kleidung, seine Mimik und Gestik, seine Physiognomie, aber auch die Modulation seiner Stimme werden zunächst prä-reflexiv erfaßt. So erfaßt man bestimmte Stimmungslagen oder Charakterzüge des Anderen, ohne dies zunächst genauer erklären zu können. MERLEAU-PONTY spricht in diesem Zusammenhang von zwei deskriptiven "Eigentümlichkeiten der Wahrnehmung" (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 190 ff.).

Die erste Eigentümlichkeit unserer Wahrnehmung ist nach MERLEAU-PONTY, daß wir eher menschliche Intentionen als

Naturobjekte wahrnehmen. So erkennen wir die Physiognomie eines Gesichtes als "Stützpunkt für eine Fülle von Intentionen" (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 192), ohne von der Haar- und Augenfarbe oder von der Mund- oder Nasenform zu wissen. In dem Sinn ist mit PLESSNER festzuhalten, daß "nicht Augen, Mund und Nase das Gesicht" ausmachen, "denn dann hätten es auch Tiere" (PLESSNER, 1970, S. 53). Das Gesicht ist für uns eine bedeutungsvolle Gestalt. Das Analoge läßt sich aber auch - und das ist die zweite Eigentümlichkeit - für Naturobjekte feststellen, da wir nach MERLEAU-PONTY eher "erfahrene Realitäten" als "wahre Objekte" erfassen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 193). So wissen wir z. B. oft nicht zu sagen, welche Farbe die Tasse hat, aus der wir getrunken haben, oder aus welchem Material die Tischdecke beim gestrigen Abendessen war. Ebenso nimmt z. B. ein Sportler nicht die realen, objektiv meßbaren Dimensionen des Spielfeldes wahr, sondern sieht die Dimensionen aus seiner Situation heraus, wenn etwa ein Ball einen halben Meter entfernt an ihm vorbeirollt, aber dennoch für ihn 'unerreichbar' ist. Die gegenständliche, naturwissenschaftliche Wahrnehmung von Naturobjekten ist nach MERLEAU-PONTY sekundär gegenüber der existentiellen Wahrnehmung, die sich auf die Bedeutung von Natur- und Kulturdingen, Ereignissen und Personen richtet. Insofern unsere Wahrnehmung Erfahrung einer Existenz ist, gehört sie einer Ordnung des Lebens an, wo rein intellektuelle Unterscheidungen nicht ausreichen: "Das intellektuelle Verstehen, das das Cognito im Innern der Wahrnehmung gefunden hat, schöpft deren Gehalt nicht aus ..." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 227)

Dies zeigt sich z. B. im affektiv-emotionalen Bereich, der nach MERLEAU-PONTY keineswegs auf Vorstellungen, Empfindungen und Reflexe reduziert werden darf, wie Untersuchungen in pathologischen Fällen belegen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 186). So ist zum Beispiel im Bereich menschlicher Sexuali-

tät nach MERLEAU-PONTY von einer "erotischen Wahrnehmung" auszugehen, in der das "individuelle Sexuelschema des Körpers" erfaßt wird (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 187). Die erotische Wahrnehmung ist ebenso wie das erotische Verstehen nur unzureichend begriffen, wenn man es als rein intellektuelles oder als rein reflexhaftes begreifen wollte. Phänomene wie Scham, Begierde und erotische Liebe sind völlig unverständlich, wenn der Mensch nur eine reflexhafte Maschine wäre. Sie sind aber ebenso unverständlich, wenn der Leib nur etwas Sekundäres, für den Menschen Unbedeutendes wäre. Das Problem der menschlichen Sexualität z. B. in der sexuellen Begierde besteht nach MERLEAU-PONTY darin, daß ich in meiner Leiblichkeit als Gegenstand gesehen und behandelt werden kann und dennoch versuche, als Subjekt anerkannt zu werden. Wenn MERLEAU-PONTY im Anschluß an ALAIN behauptet, daß niemand eine Verrückte liebt, so ist damit eben gemeint, daß man in einer erotischen Beziehung nicht den Körper des Anderen zu besitzen sucht, sondern den "vom Bewußtsein beseelten Leib" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 200).

Ich nehme den Anderen zunächst und primär in seiner "Ausstrahlung" wahr, die nicht allein auf den sexuell-erotischen Bereich beschränkt ist. Diese Ausstrahlung, die MERLEAU-PONTY auch als "Wirbel" bezeichnet (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 405), ist nicht von der Leiblichkeit des Anderen zu trennen. Die Bewegungen und Haltungen des phänomenalen Leibes haben eine Eigenstruktur, eine immanente Bedeutung, der Leib "strahlt" als Aktionszentrum z. B. in Gesichtsausdruck, Stimme und Sprache auf die Welt hin aus und wird in dieser Ausstrahlung existentiell erfaßt (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 179). Diese Ausstrahlung, die sich z. B. auch am Begriffspaar männlich-weiblich verdeutlichen läßt, ist durch keine gegenständlich verfahrenende Wissenschaft exakt und vollständig zu erfassen. Das, was z. B. eine männliche oder weibliche Ausstrahlung ausmacht, gründet in

einem präreflexiven Vorbegriff, der nicht induktiv mittels kausal-analytischer Detailkenntnisse zu gewinnen ist. Eine Konsequenz für das Verständnis des Verhaltens ist daraus, daß es nicht allein auf das Was des Verhaltens, sondern ebenso auf das Wie des Verhaltens ankommt. Die Art und Weise wie z. B. eine Bewegung ausgeführt wird, ist für die synthetische Einheit des Verhaltens ebenso konstitutiv wie die Tatsache, daß diese bestimmte Bewegung und keine andere ausgeführt wurde. Bei der synthetischen Einheit des Verhaltens, die jenseits des Gegensatzes von Natur und Bewußtsein anzusetzen und die z. B. in der Ausstrahlung existentiell wahrnehmbar ist, ist nach MERLEAU-PONTY auf deren ganzheitliche Gestalt zu achten: "Man handelt nicht mit dem Geist alleine. Der Geist ist nichts, oder er ist eine reale und keine bloß ideelle Umgestaltung des Menschen." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 208) Bezogen auf das Verständnis des Verhaltens bedeutet dies, daß dieses immer von der gestalthaften Einheit auszugehen hat: "Man übersieht, daß man es von dem Moment an, wo das Verhalten "in seiner Einheit" und seinem menschlichen Sinn erfaßt wird, nicht mehr mit einer materiellen Realität zu tun hat und ebensowenig mit einer psychischen Realität, sondern mit einem bedeutsamen Ganzen oder einer Struktur, die weder der äußeren Welt zugehört noch dem inneren Leben." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 209) Diese Einheit des phänomenalen Leibes, die später noch problematisiert werden wird (vgl. 8.2.3), ist nur beschreib- und erlebbar, nicht aber kausal-analytisch erklärbar: "... diese originale Struktur ist nicht etwas, was sich durch irgendeinen realen physiologischen oder psychologischen Prozeß "erklären" ließe." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 225) Der Leib selbst ist in diesem Sinn sinnvoll, er beinhaltet einen "Bedeutungskern", der existentiell wahrnehmbar ist (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 177).

Dem ersten Moment der Leiblichkeit, dem des Leib-seins, steht ein zweites Moment, das des Leib-habens, gegenüber. Beide zusammen machen die spannungsbehaftete Zweideutigkeit des Leibes aus.

8.2.2 LEIB-HABEN UND DINGLICHKEIT DES LEIBES

Gegenüber der These der synthetischen Einheit des Leibes steht die naturwissenschaftliche These, daß der Leib ein - wenn auch komplizierter - organischer Körper ist. Der Leib als organischer Körper ist kausal-analytisch auf seine Bestandteile und Funktionsweisen hin analysierbar. Er ähnelt dann einer biochemischen Maschine und unterscheidet sich nicht prinzipiell von anderen physikalischen Gegenständen. Die immensen Erfolge der modernen Medizin, insoweit sie auf dieser Grundannahme basieren, scheinen die Richtigkeit dieser These zu belegen und zugleich die vorher behauptete Einheit von Leib und Bewußtsein zu widerlegen, da es z. B. für medikamentöse oder operative Behandlungen auszureichen scheint, den Leib unabhängig vom Bewußtsein als Körper zu behandeln. Der Begriff des Leibes als organischer Körper deckt sich mit SKINNERS früher schon dargestellter Auffassung des Menschen als einem organismisch-physikalischen System und braucht deshalb hier nicht weiter expliziert zu werden. Entscheidend ist für unseren Zusammenhang, wie die These zu bewerten ist, ob sich für sie in unserer Erfahrung in und mit unserem Leib Anhaltspunkte finden lassen und in welchem Verhältnis dann beide Begriffe des Leibes zueinander stehen.

Man kann nicht ernsthaft die Relevanz des kausal-analytischen Wissens über unseren Körper, wie sie z. B. in der Medizin deutlich wird, bestreiten wollen. Dann ist aber zu fragen, ob dieses positive Wissen um unseren Leib als Kör-

perding allein aus dem kausal-analytischen Ansatz der Naturwissenschaften resultiert und ob dieses diametral gegen das subjektive Erleben unseres Leibes steht, oder ob sich nicht auch in unserem Leibbewußtsein Hinweise auf den dinglichen Charakter unseres Leibes finden lassen. Wollte man dieses Problem dadurch lösen, daß man die zwei Perspektiven Leib-für-mich und Leib-für-den-Anderen total voneinander trennte, so würde dies in den alten, unentscheidbaren Dualismus von Erkennen und Erleben führen, der gerade der Zweideutigkeit des Leibes nicht angemessen ist. Im Erleben unseres Leibes erfahren wir nämlich nicht nur die Identität mit unserem Leib, sondern ebenso eine Differenz zu ihm: Wir sind nicht nur Leib, sondern wir haben auch einen Leib, wobei dieses Haben eine Art von (nichtäußerlichem) Besitzverhältnis bedeutet.

Wie bereits vorher bemerkt wurde, ist es eine Eigentümlichkeit des Verhaltens, daß ich mich zu meinem Verhalten verhalten kann (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 69). Dies gilt ebenso für meinen Leib, der nicht nur mein natürliches Ich, sondern ebenso positiv ein Werkzeug oder negativ ein Hindernis für mich ist. Wenn ein Schauspieler dem Charakter einer bestimmten Person leiblichen Ausdruck auf der Bühne zu verleihen sucht, so ist dies ein besonderer Fall unserer alltäglichen Möglichkeit, willentlich unseren Leib als Ausdrucksmittel einzusetzen. "Expressivität ist eine ursprüngliche Weise, damit fertig zu werden, daß man einen Leib bewohnt und zugleich ein Leib ist." (PLESSNER, 1970, S. 52) Die Expressivität des Schauspielers ist freilich eine andere als die zuvor beschriebene, ursprüngliche Expressivität und kann insofern als uneigentliche Expressivität bezeichnet werden. Im Alltagsleben ist es egal, ob wir unsere wirkliche Stimmung besonders betonen, oder ob wir über sie hinweg spielen und bewußt täuschen wollen. Entscheidend ist, daß unser Leib in beiden Fällen ein in Grenzen

einsetzbares Instrument zu sein scheint. Dieser instrumentelle Charakter meines Leibes ist nicht allein auf die Expressivität beschränkt, sondern gilt ebenso für die Beherrschung meines Leibes bei motorischen Leistungen. Die Möglichkeit der Leibbeherrschung zeigt, daß ich nicht allein in meinem Leib-sein aufgehe, sondern es in meinem Leib-haben transzendieren kann. In diesem Sinn läßt sich PLESSNERS anthropologisches Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit auch auf den menschlichen Leib beziehen. Meine leibliche Existenz ist nach PLESSNER eine "vermittelt unmittelbare", d. h.: "Nur in der Vermittlung durch meinen Körper, der ich selbst leibhaft bin (obwohl ich - ihn habe), ist das Ich bei den Dingen, schauend und handelnd." (PLESSNER, 1970, S. 50) Als Existenz, die per definitionem immer eine leibliche ist, zeigt der Mensch ein Verhalten zu seinem Leib: "Leibhaftigkeit ist nicht einfach Körper-Sein, sondern immer auch Körper-Haben, d. h. ein Verhalten der Verkörperung und zur Verkörperung, ein in Handlung, Sprache und Gestaltung Körper gewinnendes Verhalten zu ihm und seinen Gegenständen." (PLESSNER, 1970, S. 242)

Umgekehrt erfahren wir die Differenz zwischen uns und unserem Leib oft auch schmerzlich, wenn er zum Hindernis, zur Begrenzung unserer Entwürfe wird. Dies belegt einerseits unsere leibliche Bedürftigkeit und Verletzbarkeit wie sie sich z. B. bei Ermüdung, Hunger oder Krankheit zeigt. Andererseits wird dies in pathologischen Fällen der Aphasie, Ataxie oder der Apraxie überdeutlich (vgl. PLESSNER, 1970, S. 45). Der dingliche Charakter unseres Leibes zeigt sich nicht nur daran, daß wir uns an äußeren Dingen stoßen und verletzen können, sondern auch in der Ernährung, wenn wir uns äußere Dinge einverleiben und sie so zum Stoff unseres eigenen Leibes machen.

Die Dinglichkeit unseres Leibes ist einerseits die Bedingung dafür, überhaupt mit einer dinglichen Welt in Bezie-

hung treten zu können. Andererseits ist sie der Aspekt unseres Leibes, der der naturwissenschaftlichen Analyse zugänglich ist. Diese ist dann wohlverstanden eine, aber nicht die einzige Perspektive, um unsere Leiblichkeit zu begreifen. Die wissenschaftliche Perspektive ist ein besonderer Fall des allgemeinen Falles, daß mein Leib zugleich für mich und für den Anderen ist. Eine genuine Funktion dieses Doppelaspektes unseres Leibes ist, daß sich der Leib, der sich in seinem Für-mich-Sein völlig meiner Erkenntnis entzieht, über die Perspektive des Anderen in seiner Dinglichkeit als erkennbar enthüllt. Der Leib in seiner Dinglichkeit ist eine erkenntnismäßige Bedingung für ein Wissen um den Leib. Ich kann aus mir selber weder wissen, daß ich z. B. ein Herz habe, noch welche Funktion und Bedeutung es für mich als leibliches Wesen hat. Das Wissen um den Organismus meines Leibes kann ich ebenso wie das Wissen um die Perspektivität und Relativität meiner sinnlichen Welterfassung nur von anderen haben. Deren sprachliche Mitteilungen bzw. deren Leib für mich sind für mein wissendes Verständnis meiner Leiblichkeit unabdingbar. Die Bedeutung des Bezugs zum Anderen als konstitutives Moment meines Selbstverständnisses, die bereits vorher als eine fundamentale Struktur des Selbst ausgewiesen wurde (vgl. 8.1.2.2), kommt so auch in bezug auf die Leiblichkeit zum Ausdruck. Der Andere erfüllt "für uns eine Funktion, die wir selbst nicht erfüllen können und doch erfüllen sollten: uns zu sehen, wie wir sind" (SARTRE, 1980, S. 457).

Die bisher getroffene Unterscheidung zwischen Leib-für-mich und Leib-für-den-Anderen reicht nach SARTRE zum vollständigen Verständnis unserer Leiblichkeit nicht aus. Neben diesen zwei Perspektiven muß noch eine dritte Dimension unserer Leiblichkeit berücksichtigt werden: Ich lebe und erlebe meinen Leib nicht nur, sondern ich existiere ebenso "für mich als vom Anderen als Leib Erkannter" (SARTRE, 1980, S. 454). Ich habe, wie B. WALDENFELS es formuliert, eine "in-

nere Distanz" zu meinem Leib (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 50). Dies bedeutet, daß ich darum weiß, daß meine leibliche Existenz im Außenaspekt für den Anderen ein An-sich ist. Mein Leib ist nicht nur mein perspektivischer Standpunkt, und insofern Innenaspekt, sondern zugleich ein Standpunkt, dem gegenüber Standpunkte eingenommen werden können. Als solches An-sich unterscheidet sich mein Leib zunächst nicht von anderen Dingen für den Anderen. Akzeptiert man nur eine Art von Wahrnehmung und Erkenntnis, nämlich die gegenständlich-objektivierende der Naturwissenschaften, so reduziert sich mein Leib auf ein organisches Körperding. Das Wissen um diesen Außenaspekt meines Leibes ist einerseits der Grund für absichtliche und in diesem Sinne uneigentliche Expressivität. Wenn ich um die Wirkungen meiner leiblichen Ausdrucksmöglichkeiten auf den Anderen weiß, kann ich dadurch den Anderen beeinflussen bzw. auch täuschen. Andererseits wird jedoch dieses Wissen und damit auch meine Leiblichkeit zum Problem für mich.

Wenn man mit SARTRE davon ausgeht, daß wir dem Leib-für-den-Anderen ebensoviel Realität wie dem Leib-für-uns zumessen, kann unser Leib nicht nur im physischen, sondern auch im psychologischen Sinne zum Hindernis werden. Der Schüchterne, den sein Leib in Verlegenheit bringt, kann dazu als Beispiel dienen (vgl. SARTRE, 1980, S. 456 f.). Eigentlich bringt den Schüchternen aber nicht sein Leib-für-sich, sondern sein Leib-für-den-Anderen in Verlegenheit. Dies wird leicht übersehen, wenn man seine Schüchternheit auf seinen Leib zurückführt. Der Leib ist für den Schüchternen in diesem Fall nicht sein Leib, mit dem er sich identifiziert (Beziehungszentrum), sondern ein entfremdeter, ein Leib, so wie er für die Anderen ist. Diese Dialektik zwischen Leib-sein und Leib-haben, zwischen Leib-für-mich und Leib-für-den-Anderen ist keineswegs auf derartige psychologische Komplexe beschränkt, sondern bestimmt ganz allgemein die

Problematik unserer Leiblichkeit. Fühle ich mich z. B. krank und elend, obwohl ein Arzt keine Krankheit feststellen kann, so wirft sich die Frage auf, ob ich denn nun wirklich krank oder gesund bin. In diesem und in ähnlichen Fällen geht es letztlich immer darum, welcher Perspektive man mehr bzw. die ganze Realität zuspricht, d. h. welche Perspektive man für gültig hält (vgl. 8.1.1).

Die Dialektik zwischen An-sich-Sein und Für-sich-Sein des Leibes besteht aber nicht allein für den einzelnen Menschen in Beziehung auf seinen Leib, sondern ebenso in der intersubjektiven leiblichen Begegnung. Ich kann als Leib vom Anderen als An-sich, als Objekt bzw. Gegenstand betrachtet und behandelt werden, weiß darum und möchte doch als Subjekt anerkannt sein. Diese Dialektik von Ich und Du ist nach MERLEAU-PONTY die Dialektik von Herr und Knecht: "... insofern ich einen Leib habe, kann ich unter dem Blick des Anderen zum bloßen Gegenstand herabsinken und nicht mehr als Person für ihn zählen, oder aber ich kann im Gegenteil zu seinem Herrn werden ..." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 199) In beiden Fällen jedoch ist die Herrschaft eine trügerische, da wirkliche Anerkennung den Anderen als Person und nicht als Gegenstand voraussetzt. Diesen Sachverhalt haben wir bereits vorher angesprochen, als wir feststellten, daß auch die sexuelle Begierde sich nicht auf den Anderen als Körperding, sondern auf ihn als vom Bewußtsein beseelten Leib richtet (vgl. 8.2.1). Da unser Leib im Modus des Leib-habens auch Ding ist, und er vom Anderen fast ausschließlich als Ding betrachtet und behandelt werden kann, ist im folgenden zu prüfen, in welchem Verhältnis beide Momente, Leib-sein und Leib-haben bzw. Für-sich-Sein und An-sich-Sein des Leibes, die die Zweideutigkeit des Leibes ausmachen, zueinander stehen.

8.2.3 DAS PROBLEM DER EINHEIT DES LEIBES

Das Problem der Einheit des Leibes ist ein anthropologisches Problem. Es ist zu fragen, wie die logische Differenz zwischen dem Leib-für-uns und dem Leib-für-den-Anderen, dem Leib als Beziehungszentrum und dem Leib als Ding anthropologisch in dem einen Leib den der Mensch nun einmal hat und der er ist, zusammenzudenken sind. Will man den Menschen nicht erneut dualistisch in ein Bewußtseins- und ein Naturwesen aufspalten, ist gegenüber SARTRE, der explizit behauptet, daß der Leib nicht beides gleichzeitig sein kann (vgl. SARTRE, 1980, S. 399), festzustellen, daß der Leib beides gleichzeitig ist und sein muß. Im Falle des Leib-seins stellt sich diese Frage überhaupt nicht, da - wie vorher expliziert - in diesem Fall keine Differenz von Leib-sein und Leib-haben besteht. Aber auch im Falle des Leib-habens besteht eine unaufhebbare Gemeinsamkeit von Leib-sein und Leib-haben, da das Leib-sein im Leib-haben nicht total negiert bzw. transzendiert werden kann. Die Trennung von phänomenalem Leib und objektivem Körper ist in bezug auf den eigenen Leib nie im Sinne SARTRES vollständig möglich, da eine ursprüngliche Vertrautheit mit meinem Leib auch in der Erfahrung seiner Fremdheit besteht, wenn ich z. B. meine eigene Hand betrachte (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 48).

Um eventuellen Mißverständnissen vorzubeugen, soll zunächst der komplexe Zusammenhang der bisher verwendeten Begriffe knapp verdeutlicht werden. Den Leib als Leib-für-mich zu betrachten, heißt, ihn auf einer ersten Ebene zu beschreiben; den Leib als Leib-für-den-Anderen zu betrachten, heißt, ihn auf einer zweiten Ebene zu beschreiben. "Leib-haben" und "Leib-sein" sind Begriffe, die allein der ersten Ebene zugehören. "Leib-sein" bezeichnet eine ungeschiedene Einheit von Bewußtsein und Leib, "Leib-haben" eine partielle Differenz von Leib und Bewußtsein. Im Falle des Leib-seins ist

der Leib ein reines Beziehungszentrum, d. h. ich gehe als Leibbewußtsein völlig in Welt- und Selbstbezügen auf, was sich an Phänomenen wie der Einheit der Sensomotorik, der eigentlichen Expressivität oder dem unmittelbaren Erleben zeigt. Im Falle des Leib-habens besteht eine innere Distanz, eine partielle Differenz zwischen Bewußtsein und Leib, d. h., mein Leib-sein wird mir bewußt. Diese Differenz ist allerdings nur partiell möglich, d. h., das Leib-sein kann nicht im Leib-haben total aufgehoben werden: Leib-haben ist eine Modalität des Leib-seins. Mein Leib ist zwar auch Ding, das ich beschränkt instrumental benützen kann, dessen Dinglichkeit ich durch die Welt erfahre und um dessen Dinglichkeit ich durch die Anderen weiß, aber diese Dinglichkeit ist auf der ersten Ebene immer eine beschränkte. D. h. mit anderen Worten: Auf der ersten Ebene ist eine völlige Versubjektivierung des Leibes im Sinne des Leib-seins möglich, eine völlige Verobjektivierung des Leibes im Sinne eines bloßen Körperdings ist jedoch ausgeschlossen. Die Zweideutigkeit des Leibes auf dieser ersten Ebene ist also einerseits durch völlige Identität von Leib und Bewußtsein und andererseits durch beschränkte Differenz von Leib und Bewußtsein begrenzt.

Auf der zweiten Ebene besteht zwar auch eine Zweideutigkeit des Leibes, doch innerhalb anderer Grenzen. Der Leib ist zwar auch hier Ding und Beziehungszentrum, doch sind beide Aspekte genau umgekehrt begrenzt. Der Leib kann als bloßes Ding, als Körperding völlig unabhängig von seiner Bewußtseinsdimension betrachtet und behandelt werden. Die Möglichkeit der vollständigen Verdinglichung bzw. Verobjektivierung des Leibes auf der zweiten Ebene, auf der z. B. die moderne Medizin größtenteils basiert, zeigt sich drastisch an Phänomenen wie Versklavung oder Folterung. Umgekehrt kann der Leib auf dieser Ebene auch als Beziehungszentrum anerkannt werden, doch ist eine vollständige Einheit von Leib und Bewußtsein, wie sie auf der ersten Ebene im Leib-

sein gegeben ist, auf der zweiten Ebene nicht wahrnehmbar. Der weitgehenden Einheit von Leib und Bewußtsein, wie sie in vertrauten kommunikativen Beziehungen erfahrbar ist, steht eine nicht völlig überwindbare Fremdheit des Anderen entgegen. So ist auf der zweiten Ebene eine totale Verobjektivierung möglich, eine völlige Versubjektivierung jedoch unmöglich. Völlige Differenz von Leib und Bewußtsein und partielle Identität begrenzen also die Zweideutigkeit des Leibes auf dieser zweiten Ebene.

Begreift man diese doppelte Zweideutigkeit des Leibes auf beiden Ebenen nicht statisch, sondern dynamisch als Prozeß wechselseitiger Anerkennung, so läßt sich die Zweideutigkeit des Leibes im früher vorgestellten Bild der zwei, sich gegenseitig überschneidenden Kreise verdeutlichen (vgl. 8.1.1). Angenommen, der eine Kreis entspricht der ersten, der andere der zweiten Ebene, so bezeichnet die Überschneidungsfläche den Bereich, wo Wissen um den Leib und Erleben des Leibes übereinstimmen. Der Leib ist so Ding und Beziehungszentrum zugleich. Da nach unserem Modell sowohl völlige Deckungsgleichheit als auch totale Separatheit der Kreise ausgeschlossen werden müssen, verbleibt auf den Restflächen der Kreise Raum für die Extreme völliger Versubjektivierung bzw. Verobjektivierung. Beide Kreise überdecken sich nach diesem Modell im Verlauf des Prozesses zwar in unterschiedlichem Maße, aber eine völlige Desintegration, die der völligen Differenz von Erleben des Leibes und Wissen um den Leib entspricht, ist auszuschließen. Wenn als Ziel dieses Prozesses die Maximierung der Überdeckungsfläche angenommen wird, so ist dieses Ziel laut Voraussetzung nun approximativ erreichbar. Das heißt mit anderen Worten: Wissen und Erleben können nie gänzlich zur Deckung gebracht werden, es verbleibt eine Differenz die anzuerkennen ist.

Bleibt man jedoch bei der totalen Differenz der beiden Momente stehen, so ist nichts gewonnen gegenüber Positionen, die den Menschen als ein Wesen begreifen wollen, das sich einerseits empirisch-determiniert verhält, und das andererseits frei handelt. Analoge Versuche, die aufgrund einer strikten Trennung von Ursachen und Gründen bzw. von zwei logisch möglichen Standpunkten zum gleichen Ergebnis führten, wurden an gegebener Stelle (vgl. 5.2 und 7.3) kritisiert.

Im Gegensatz dazu soll im folgenden geprüft werden, ob durch den Versuch MERLEAU-PONTYs, die Koexistenz des Leib-für-uns und des Leib-für-den-Anderen im Begriff der Existenz zu fassen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 149), dieses Problem gelöst wird.

Der zentrale Gesichtspunkt für MERLEAU-PONTYs Untersuchungen ist, daß dieses Problem solange unlösbar ist, als man die Differenz von Bewußtsein und Natur, die Differenz von Wahrnehmen und Handeln bzw. Verhalten zum Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen macht. Sind erst einmal die beiden Gegensätze als fertig gegebene Größen angenommen, so ist eine, dem Begriffspaar von Reiz und Reaktion analoge, nicht mehr revidierbare Vorentscheidung gefallen. Stattdessen müssen diese Differenzen auf die ursprüngliche Einheit des "Wahrnehmungsleibes" (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 403) zurückbezogen gedacht werden. Mit WALDENFELS hatten wir vorher festgestellt, daß die formale Bedingung für eine Differenz bzw. eine Desintegration eine vorgängige Einheit ist (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 65 und 69). Inhaltliche Äquivalente dieser formalen Einheit sind im Bereich des leiblichen Verhaltens die Expressivität und die Einheit der Sensorik. Beide werden zwar für das Tier, nicht aber für den Menschen als gegeben angesehen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 189). Nach MERLEAU-PONTY ist es für philosophi-

sche Erkenntnis- bzw. Wahrnehmungstheorien charakteristisch, daß Handlung und Wahrnehmung als einander äußerlich, d. h. ohne Verbindung zueinander gedacht werden. Man fragt nur, wie sich Naturobjekte für ein kontemplatives Bewußtsein konstituieren, nicht aber, "ob Handlung und Wahrnehmung sich beim Menschen wirklich zuallererst auf derartige Objekte richten" (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 189). Diese Art von Wahrnehmung ist für MERLEAU-PONTY sekundär, da sich menschliche Wahrnehmung zunächst eher auf handlungsrelevante Realitäten als auf erkenntnisrelevante Wahrheiten richtet (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 194). Die Wahrnehmung ist nicht "den Synthesen des Urteils, der Akte oder der Prädikation zu assimilieren" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 6). Der dialektische Bezug zwischen Lebewesen und Welt, der sich in der handlungsrelevanten Wahrnehmung zeigt, kann weder behavioristisch-physiologisch als Reiz-Reaktions-Geschehen noch als Konstitution eines reinen Bewußtseins gedacht werden. Im phänomenalen Objekt wird immer zugleich dessen Bedeutung wahrgenommen, sei sie vitaler oder geistig-psychischer Art. Dieser weite Begriff von Wahrnehmung bezeichnet eine originäre Erfahrungsweise von sozialer und natürlicher Welt, die deren ideelle Bedeutungen und deren Beziehungen untereinander erfaßt: "Die Welt ist nicht, was ich denke, sondern was ich lebe, ich bin offen zur Welt, doch sie ist nicht mein Besitz, sie ist unausschöpflich." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 14) Die Koexistenz des An-sich-Seins und des Für-sich-Seins des Leibes wird so am Leib des Anderen wahrgenommen. Der menschliche Leib ist für MERLEAU-PONTY einem Kunstwerk vergleichbar (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 181) Analog wie im Kunstwerk Zeichen und Bedeutung, Ausdruck und Ausgedrücktes nicht voneinander zu trennen sind, sind An-sich-Sein und Für-sich-Sein des Leibes zu begreifen. Zeichen und Bedeutung sind nicht wie bei SARTRE völlig identisch (vgl. SARTRE, 1980, S. 449), denn es besteht z. B. zwischen Wort und Wortbedeutung, zwischen Gesagtem und Ge-

meintem ein Verhältnis gegenseitigen Überschusses (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 69).

Der Leib ist in diesem Sinne für MERLEAU-PONTY sinnvoll: "Dieser inkarnierte, "verkörperte" Sinn ist das zentrale Phänomen, dessen abstrakte Momente Leib und Geist, Zeichen und Bedeutung sind." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 198) Leib und Existenz setzen sich wechselseitig voraus: Der Leib als "Verallgemeinerte Existenz", die Existenz als "unaufhörliche Verleiblichung" (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 199). Wenn MERLEAU-PONTY dem Leib in seinem Ausdruckscharakter Intentionalität und Bedeutungsvermögen zuspricht, so warnt er gleichzeitig davor, den Ausdruck als Übersetzung mißzuverstehen (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 217). Der Ausdruck ist nicht Übersetzung, sondern Realisierung der Bedeutung. Der Sinn einer Gebärde z. B. ist nicht von der Gebärde selbst im Sinne einer verborgenen Entität zu trennen. Dennoch gilt, daß kein Ausdruck völlig identisch mit dem Auszudrückenden ist. Auch die eigentlichste Expressivität ist nicht völlig "natürlich" in dem Sinne, daß der Mensch völlig in seiner Expressivität aufginge. "Der Gebrauch, den der Mensch von seinem Leibe macht, transzendiert den Körper als bloß biologisch Seiendes." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 224) Beim Menschen ist kein Verhalten, wie PLESSNER gezeigt hat (vgl. 5.3.2.2) rein natürlich, sondern die Natürlichkeit ist immer eine kulturell-künstliche. Dies besagt, daß menschliche Expressivität nie allein auf einer biologischen, d. h. einer direkt natürlichen Ebene wie beim Tier stattfindet, sondern daß diese biologische Ebene durch weitere Sinngebung transzendiert wird. Die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Expressivität bleibt insofern sinnvoll, als die Künstlichkeit der eigentlichen Expressivität nicht mit der absichtlichen Künstlichkeit z. B. im Falle einer bewußten Täuschung identisch ist.

Zeichen und Bedeutung kommt in diesem Sinne eine beschränkte Eigenständigkeit zu, die jedoch immer an die ursprüngliche Einheit, an den "intakten Kernbereich" gebunden bleibt (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 65). So mag zwar ein Wort oder eine Geste für den Betrachter eine andere Bedeutung als für den Akteur haben, doch daß es überhaupt ein sinnvolles Zeichen ist, das diskursiv in seiner Bedeutung geklärt werden kann, ist beim Verstehen durch den Betrachter immer schon vorausgesetzt (vgl. 8.1.2.2).

Wie eng die Verbindung von Leib-sein und Leib-haben ist, zeigen die Phänomene des Lachens und Weinens, wie sie H. PLESSNER untersucht hat (vgl. PLESSNER, 1970). Im Lachen und Weinen zeigt sich nach PLESSNER die Begrenzung bzw. die Ergänzung der beiden Momente der Leiblichkeit, des Leib-seins und des Leib-habens. Während ein Mensch in gewöhnlichen Situationen seinen Leib z. B. in Bewegung und Sprache beherrscht, d. h. in diesem Sinne seinen Leib hat, emanzipiert sich sein Leib-sein in bestimmten Situationen davon. Während sich z. B. beim Erlernen von Bewegungsabläufen bereits Schwierigkeiten beim Ausgleich zwischen Leib-sein und Leib-haben andeuten, kippt dieses Ausgleichsverhältnis einseitig zugunsten des Leib-seins um, wenn der Anspruch, der an das eigene Verhalten gestellt wird, unerfüllbar ist (vgl. PLESSNER, 1970, S. 162). Eine Beherrschung des eigenen Leibes ist dann nicht mehr möglich. Der Mensch, der von Lachen oder Weinen "geschüttelt" wird, ist nicht mehr in der Lage, sein Leib-sein im Sinne des Leib-habens zu organisieren. Sein Leib-sein ist übermächtig geworden. Anstelle der ausgleichenden Auseinandersetzung liegt in solchen Grenzfällen eine Desorganisation von Leib-sein und Leib-haben vor. Menschliches Verhalten ist nach PLESSNER im Normalfall in seiner Unmittelbarkeit vermittelt, d. h. der Mensch ist sich seiner selbst in dem Sinne bewußt, daß er "sich selbst in die Verbindung zwischen sich und sein "Gegenüber" einschalten

kann (PLESSNER, 1970, S. 169). Menschliches Verhalten vollzieht sich demnach auch für PLESSNER im Rahmen eines weltlichen Zeugzusammenhangs, der durch Verweisungen und Sinnbeziehungen charakterisiert ist. Dieser Zusammenhang wird in Grenzsituationen fraglich. Der Mensch bewegt sich in seiner vermittelten Unmittelbarkeit "auf der Grenze zwischen Sinn und Nicht-Sinn" (PLESSNER, 1970, S. 170), wobei der Nicht-Sinn dann nur mehr mit Lachen oder Weinen zu beantworten ist.

Diese "Verquerheit" zum eigenen Leib, die nicht für das Tier zutrifft (vgl. PLESSNER, 1970, S. 45 und S. 229) und die sich z. B. darin zeigt, daß der Mensch seine angeborene Unstimmigkeit zwischen Motorik und Sensorik erst in der Lernphase des Kleinkindalters überwinden muß (vgl. PLESSNER, 1970, S. 235), belegt neben der gewissen Eigenständigkeit beider Momente der Leiblichkeit noch ein anderes Spezifikum menschlicher Leiblichkeit. Der Leib des Menschen ist nicht wie der des Tieres eine Gegebenheit, sondern eine Aufgabe, eine Integrationsaufgabe. Bewußtsein, Geist oder Psyche sind keine additiven, substantiellen Zugaben zum Leib des Menschen, sondern dessen Umgestaltung und gehen im Sinne des Überschusses analog der Bedeutung im Zeichen im Leib nicht völlig auf. Leib und Bewußtsein bzw. Seele stehen nach MERLEAU-PONTY nicht in einem Wirkungsverhältnis, wie es zwischen zwei Substanzen besteht, sondern in einem ursprünglichen Integrationsverhältnis. Diese gegenseitige Integration beläßt nicht einzelne Bereiche unberührt an sich weiterbestehen, sondern verändert im Sinne des Gestaltsbegriffs alle Ebenen: "Da das physische, das vitale und das psychische Individuum sich nur als verschiedene Integrationsstufen voneinander unterscheiden, sind insoweit, als der Mensch sich voll und ganz mit der dritten Dialektik identifiziert, d. h. insoweit, als er nicht mehr isolierte Verhaltenssysteme in Gang setzt, Seele und Leib

nicht mehr zu unterscheiden." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 235) Entscheidend ist aber nun, daß diese Integration im Sinne der ursprünglichen Einheit in der Differenz beider Momente weder vollständig noch einfachhin gegeben ist. Es gibt eine Desintegration von Leib und Bewußtsein, wie wir vorher am Beispiel der Schüchternheit gesehen haben, aber diese Desintegration von Leib-sein und Leib-haben kann nie absolut sein. "Beide Bezugsglieder können sich niemals absolut unterscheiden, ohne daß sie zu sein aufhörten, ihre empirische Verknüpfung gründet also in einer ursprünglichen Tätigkeit, die in einem Stück Materie einen Sinn installiert, ihn darin wohnen, erscheinen und sein läßt." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 243) Die partielle Integration von Leib und Bewußtsein ist nach MERLEAU-PONTY die fundamentale Struktur, von der man ausgehen muß. Expressivität und Sensomotorik bringen diese partielle Integration zum Ausdruck. Pathologische Störungen in diesem Bereich, wie sie z. B. im Fall "Schneider" (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 128 ff.) zu beobachten sind, zeigen umgekehrt auf negative Weise die ursprüngliche Integration. Daß der partiellen Integration eine partielle Differenz bzw. Desintegration entspricht, belegt zum einen das duale Spannungsverhältnis zwischen Leib-sein und Leib-haben. Zum anderen bedeutet dies, daß unsere Leiblichkeit eine Anforderung an uns stellt, die wir in unserem Verhalten zu leisten haben: Wir sind unser Leib in dem Sinne, daß wir unser Leib zu sein haben. B. WALDENFELS faßt diesen Zusammenhang unter dem Begriff der "inneren Distanz": "Innere Distanz bedeutet also, daß ich nicht in meiner Leiblichkeit aufgehe, sondern als Person den Leib zu übernehmen habe, der ich als natürliches Ich schon bin." (WALDENFELS, 1980, S. 50) Der Leib ist eine gestufte Ganzheit aus natürlichen, biologischen, sozialen und geistig-psychischen Strukturen. Diese Strukturen sind nicht unabhängig voneinander zu begreifen: "Jede dieser Stufen ist Seele für die vorausgehende, Leib für die nachfolgende." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 244) Um im Bilde des Kunstwerks zu bleiben bedeu-

tet dies, daß die Seele bzw. das Bewußtsein die Bedeutung, der Leib der Ausdruck dieser Bedeutung ist. Keines ist ohne das andere denkbar, und keines ist mit dem anderen identisch. Der natürliche Leib ist nicht als chemisch-physikalisch bestimmbare Masse, sondern als biologische Gegebenheit sinn- und bedeutungsvoll, und Ähnliches gilt für die höheren Stufen. Der Leib in seinem An-sich-Sein erhält nur durch den Bezug auf sein Für-sich-Sein Sinn und Bedeutung, die verdeckt bleiben, wenn man ihn nur kausal-analytisch bzw. nur vom Standpunkt eines reinen Bewußtseins aus begreift.

MERLEAU-PONTY selbst spricht davon, daß sich das Problem von Leib und Seele "umformt", und daß dem Dualismus im Sinne einer Dualität sein partielles Recht zukomme (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 249). Ist dann nicht, so könnte man fragen, MERLEAU-PONTYs Versuch, im Begriff der Existenz eine dritte Seinsweise jenseits des Dualismus eines reinen Seins-an-sich und eines reinen Seins-für-sich zu denken, nur eine Problemverschiebung? Es scheint zwar, wie z. B. das Phänomen der eigentlichen Expressivität zeigt, unzweifelhaft, daß im phänomenalen Leib eine derartige Trennung von Natur und Bewußtsein nicht angenommen werden kann. Dies gilt ebenso für jeden "zentrischen" Handlungsvollzug, bei dem der Mensch als Einheit zunächst völlig aufgeht. Die Identität von Natur und Bewußtsein im phänomenalen Leib ist jedoch nicht allein konstitutiv für die Leiblichkeit des Menschen. Die Dinglichkeit des Leibes, die sich positiv und negativ im Sinne des Leib-habens zeigt und erleben läßt, scheint von gleicher Bedeutung für die Leiblichkeit wie der phänomenale Leib zu sein. Das Problem des Leibes läßt sich deshalb weder einseitig monistisch, noch einfach dualistisch lösen. MERLEAU-PONTY berücksichtigt die Berechtigung beider Momente, wenn er deren wechselseitige Relation als Dialektik von An-sich und Für-sich, von Leib-haben

und Leib-sein bezeichnet. In dieser Dialektik sind beide Momente gleich notwendig. Die Vereinseitigung jedes einzelnen Moments, d. h. die größtmögliche Desintegration ist so zwar denkbar, sie bleibt jedoch an ein Mindestmaß an Integration zurückgebunden, das nur aufgehoben werden kann, wenn zugleich das Leben selbst aufgehoben wird. Diese Dialektik, die sowohl für ein Höchstmaß an präreflexivem Erleben als auch an reflexivem Wissen Raum läßt, bestimmt die unhintergehbare Zweideutigkeit des Leibes, aus der die Zweideutigkeit des Verhaltens resultiert. Innerhalb dieses weiten Spielraumes ist nicht nur Platz für einzelne Aspekte, unter denen leibliches Verhalten untersucht, erklärt und verstanden werden kann, sondern ebenso für einen anthropologisch-philosophischen Begriff menschlicher Freiheit. MERLEAU-PONTYs Versuch ist keine Problemverschiebung, weil das Problem, das zugleich ein Grund für menschliche Freiheit ist, im Phänomen des Leibes bzw. des Verhaltens selbst liegt. Der Anspruch, dieses Spannungsverhältnis zugunsten einer eindeutigen Lösung aufzuheben, ist darum abzulehnen. Wenn der Satz gilt, daß die Welt und damit auch unser Leib immer mehr sind, als wir wissen können, ist die Zweideutigkeit des Leibes in ihrer letzten Rätselhaftigkeit anzuerkennen.

9. VERHALTEN UND FREIHEIT

Unser anthropologischer Versuch, "Freiheit" und "Verhalten" zu vermitteln, bedeutet, im Rahmen der dialektischen Welt-Selbst-Relation des Verhaltens die Möglichkeit bedingter Freiheit aufzuweisen. Unser erstes Anliegen ist es dabei, den vermeintlichen Dualismus zwischen freiem Handeln und kausal determiniertem Verhalten im Sinne einer spezifischen Differenz auf der Basis einer vorgängigen Indifferenz aufzuheben. Es soll versucht werden, die Kluft im Be-

reich menschlichen Tuns, die z. B. bei KANT zwischen freiem, sittlichem Handeln und empirischem Verhalten besteht (vgl. 5.2.1.), durch einen Rekurs auf das primordiale, leibhafte Zur-Welt-sein des Menschen zu überbrücken, d. h. auch Verhaltensweisen, wie sie im Handlungsbegriff gedacht werden, nicht völlig unabhängig von ihrem natürlichen Fundament, ihren leiblich-sinnlichen Bedingungen zu sehen.

Zweitens soll versucht werden, Hinweise auf eine Gemeinsamkeit menschlichen und tierischen Verhaltens zu geben. Unsere kritische Pointe gegen SKINNER ist nämlich, daß er nicht nur menschliches, sondern auch tierisches Verhalten mechanistisch mißversteht. Der Vergleich von Mensch und Tier, der ein wesentliches Kennzeichen der philosophischen Anthropologie ist (vgl. SCHULZ, 1976, S. 419), soll demnach zwar Differenzen aufzeigen, doch sollen diese nicht in die Behauptung einer totalen Differenz führen, wonach der Mensch unbedingt frei gegenüber seiner Welt, das Tier dagegen völlig umweltdeterminiert ist. Es fragt sich nämlich, ob sich nicht auch im tierischen Verhalten Indizien finden lassen, die als Vorstufen für die bedingte Freiheit menschlichen Verhaltens angesehen werden können. Wenn D. v. USLAR behauptet, daß "die Möglichkeit des Geistes ... letztlich eine Möglichkeit ist, die im Tiersein angelegt sein muß" (USLAR, 1973, S. 392), so ist zu prüfen, ob dies analog auch für die bedingte menschliche Freiheit zutreffen könnte. Dies bedeutet freilich nicht, daß Freiheit oder Geist auf Instinkte reduziert werden können. Vielmehr wäre damit im Anschluß an D. v. USLAR eine Erweiterung im Begriff des Tieres zu fordern. Ziel der anthropologischen Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ist in diesem Fall, die spezifischen Differenzen im weitesten gemeinsamen Rahmen, d. h. im Rahmen des Verhaltens aufzuzeigen.

Formal gesehen ergeben sich keine Schwierigkeiten unseren Verhaltensbegriff auf Mensch und Tier anzuwenden, denn auch

das Tier befindet sich als lebendiger Organismus in einer Relation zu einem Umfeld. Tierisches Verhalten kann deshalb ebenfalls als ein Sich-selbst-verhalten-zu-einer-Welt bestimmt werden. Inhaltlich ergeben sich jedoch Differenzen, da weder die vorher aufgezeigten Strukturmomente des menschlichen Selbst, noch der entsprechende komplexe Weltbegriff mit seiner natürlichen und seiner kulturell-sozialen Dimension auf die Lebensform des Tieres übertragen werden können. Um aber nicht voreilig eine totale Andersartigkeit des Tieres zu behaupten, ist zu fragen, ob sich Ansatzpunkte für die aufgezeigten Strukturmomente des menschlichen Selbst auch beim Tier finden lassen. Soll die, in der vorliegenden Arbeit unbestrittene Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen nicht zu einer Sonderstellung außerhalb dieses Reiches deklariert werden, so ist diese Frage gefordert. Da über die tierische Lebensform nur indirekte und bruchstückhafte Erkenntnisse, z. B. seitens der vergleichenden Verhaltenswissenschaft vorliegen, kann unser Vergleichsversuch ebenfalls nur von einem vorläufigen und tastenden Charakter sein, soll er nicht sofort in einen naiven Anthropomorphismus münden, der nach PLESSNER darin besteht, die Welt des Tieres von unserer Welt her völlig begreifen zu wollen (vgl. PLESSNER, 1976, S. 31 f.). Um sicher zu wissen, wie ein Tier seine Umwelt sieht und erlebt, müßten wir uns selbst nach PLESSNER aufgeben können. Da dies unmöglich ist, ist der Versuch, die tierische Welt in das "Konstantengefüge unserer Welt" eintragen zu können, für PLESSNER "nur dem naiven Gemüt ein Beweis dafür, daß unsere Welt wirklich die ganze ist, zu der wir ein offenes Verhältnis haben, die anderen aber in ihren Umwelten eingeschlossen bleiben" (PLESSNER, 1976, S. 32).

Die Unterscheidung in Umweltgebundenheit des Tieres und Weltoffenheit des Menschen ist folglich zu differenzieren, denn "wer sagt uns, daß nicht jeder Organismus für sich,

wenn auch auf seine Weise und ohne Reflexion darauf, welt-offen leben muß, um leben zu können?" (PLESSNER, 1976, S. 32). Darum wird auch die Unterscheidung zwischen Umwelt des Tieres und Welt des Menschen zu problematisieren sein. Der Schwerpunkt unseres Vergleichsversuchs jedoch soll auf den Strukturmomenten der Leiblichkeit und der Freiheit liegen, da gerade diesen beiden Momente in der Verhaltenstheorie SKINNERS völlig mißverstanden werden.

Wenn hier und im folgenden die Rede von Freiheit ist, so sei daran erinnert, daß Freiheit im anthropologischen Sinne als bedingte, d. h. weltimmanente Freiheit bestimmt wurde (vgl. 5.4). Der Begriff bedingter Freiheit besagt, daß menschliche Freiheit nicht darin besteht, einen reinen, d. h. weltunabhängigen Willen in absoluter Freiheit zu bestimmen, sondern weltimmanente Sinnangebote im Spielraum eigener Möglichkeiten zu transzendieren. Wie früher gezeigt wurde, impliziert der Begriff der Freiheit zwei Momente: das Frei-von, d. h. negative Freiheit und das Frei-zu, d. h. positive Freiheit (vgl. 4.2). Bezogen auf die bedingte menschliche Freiheit bedeutet dies, daß beide Momente ebenfalls im Rahmen von Bedingungen zu denken sind, d. h. daß die bedingte Freiheit dann eben nicht in einer absoluten Freiheit von einer Welt überhaupt bzw. einer absoluten Freiheit in bezug auf Ziel- und Zwecksetzung gegenüber einer ziel- und zwecklosen Welt besteht. Der Versuch, im tierischen und menschlichen Verhalten eine natürliche Basis für bedingte Freiheit auszuweisen, muß folglich darin bestehen, für beide Momente der Freiheit, für negative und positive Freiheit, jeweils einen Ort im Verhalten zu bestimmen. Wo sind nun diese Freiräume im Verhalten zu finden?

Thesenartig ist dazu zunächst festzustellen: Die negative Freiheit findet ihren Ort darin, daß das Lebewesen als ak-

tives Verhaltenssubjekt seine Verhaltenswelt bzw. -situation in beschränktem Maße selbst konstituiert. Die Verhaltenswelt bzw. -situation ist nie bloß eine fertige, physikalische Gegebenheit im Sinne SKINNERS, die allein das Verhalten des Lebewesens kausal determiniert, sondern immer auch eine Konstitution des Verhaltenssubjekts.

Die positive Freiheit findet ihren Ort im Verhalten in der ursprünglichen Zielgerichtetheit von Welt und Selbst, wobei dem Leib als fundamentalem Strukturmoment eine besondere Bedeutung zukommt. Die Intentionalität des freien Handelns des Menschen wird so ins Verhältnis zur primordialen Zielgerichtetheit von Leib und Welt, die sich im Verhalten manifestiert, gesetzt. Die Konstitution der Verhaltenssituation und die primordiale Zielgerichtetheit sollen im folgenden eingehender geklärt werden.

Verhalten wurde vorher als dialektischer Vermittlungsprozeß von Selbst und Welt ausgewiesen. Als ein Kennzeichen dieses Vermittlungsprozesses zeigte sich die synthetische Einheit von Verhalten und existentieller Wahrnehmung. Die Dialektik dieses Prozesses besteht darin, daß beiden für das Verhalten relevanten Momenten, Welt und Selbst, trotz deren ursprünglicher, unaufhebbarer gegenseitiger Angepaßtheit eine partielle Eigenständigkeit zukommt, die zwar im Verlauf des Prozesses Relativierungen unterliegt, die jedoch nie zugunsten eines der beiden Momente einseitig aufgehoben werden kann. Der "Härte" der Welt, der Zeit, des Dinges, des Leibes als Ding und der Fremdheit des Anderen, steht eine beschränkte Transzendenz seitens des Verhaltenssubjekts gegenüber. Ein Reiz, eine Verhaltenssituation, die Verhaltenswelt insgesamt erweisen sich so zwar einerseits als unabhängige Vorgegebenheiten für das Verhaltenssubjekt, doch diese Vorgegebenheiten sind andererseits nie bloß Fakten an sich, gleichsam *facta bruta*, sondern sie sind immer zu-

gleich Gegebenheiten für das Verhaltenssubjekt, d. h. sie sind je schon in gewisser Weise interpretiert und als solche sinn- und bedeutungsvoll. Diese Interpretation, die sich bereits in der Selektion und der Organisation der Wahrnehmung zeigt (vgl. BERELSON, 1969, S. 75), entspricht der oben genannten Konstitution der Verhaltenssituation durch das Verhaltenssubjekt. Diese Konstitution erfaßt die Verhaltenssituation im Sinne von MERLEAU-PONTYs Vorstellung der perspektivischen Abschattung der Dinge in einem phänomenalen Aspekt, der immer auch ein realer ist (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 225). Die Konstitution erfolgt nicht kontemplativ und interesselos, sondern ist immer auch auf das Zur-Welt-Sein des Lebewesens bezogen. Diesen komplexen Zusammenhang zwischen existenzieller Wahrnehmung und Verhalten verdeutlicht NUTTIN, indem er drei Phasen des Verhaltens unterscheidet (vgl. NUTTIN, 1973, S. 175 ff.).

Nach NUTTIN ist das Verhalten eine synthetische Einheit, die sich in drei Phasen, in Konstruktion, Motivation und Exekution unterteilen läßt.⁴¹ Die Dreiphasigkeit des Verhaltens darf allerdings nicht als zeitliche Aufeinanderfolge mißverstanden, sondern muß eher als logische Ordnung begriffen werden. Unter dieser logischen Ordnung kann nach NUTTIN das gesamte menschliche und tierische Verhalten betrachtet werden (vgl. NUTTIN, 1973, S. 175, Anm.). Ganz analog zu unserem Verhaltensbegriff ist für NUTTIN das Verhalten eines Lebewesens nicht unabhängig von einer Welt, von einer Verhaltenssituation zu denken. Die Verhaltenssituation ist immer eine interpretierte, und die Interpretation entspricht der Konstruktion durch das Lebewesen: "Die physischen Reize, die auf den psychophysiologischen Organismus einwirken, werden ja unter Beanspruchung aller psychischen und physiologischen Funktionen, durch die wir mit der Welt Kontakt aufnehmen, verarbeitet." (NUTTIN, 1973, S. 176) Aufgrund unterschiedlicher sensorischer, kognitiver

und affektiver Funktionen der Lebewesen stellt sich eine objektiv gleiche Situation für verschiedene Lebewesen unterschiedlich dar. Aus der unterschiedlichen Konstruktion ergeben sich verschiedene phänomenale Welten. Dies zeigt sich bereits bei Unterschieden in der Sensorik, wenn z. B. Hunde weitaus besser als Menschen Gerüche differenzieren können oder wenn Fledermäuse sich mittels Ultraschallwellen orientieren können, die der Mensch nicht wahrnehmen kann (vgl. NEUHAUS, 1969, S. 20 und 22).

Überträgt man dies von der Ebene der natürlichen Verhaltenswelt auf die Ebene der kulturellen Verhaltenswelt, die größtenteils aus Symbolen und Signalen besteht und die die Verhaltenswelt des Menschen ausmacht, so zeigt sich die Relevanz der Konstruktion für das Verhalten noch deutlicher, zumal eine prinzipiell gleiche Ausstattung des Verhaltenssubjekts an perzeptiven, kognitiven und psychischen Funktionen angenommen werden darf. So kann eine objektiv gleiche Situation oder derselbe Satz bei zwei verschiedenen Menschen zu völlig anderen Verhaltensweisen führen. In pathologischen Fällen wird die Relevanz der Situationskonstruktion daran deutlich, daß eine Situation so stark "verzerrt" interpretiert werden kann, daß die entsprechende Verhaltensweise für andere nicht mehr zu verstehen ist. Analog wie der Leib des Anderen ist das Verhalten des Anderen nur durch einen Rekurs auf dessen phänomenale Welt und nicht aufgrund einer im SKINNERschen Sinne objektiven Welt zu verstehen: "Bloße Kenntnis der Motive des anderen reicht für ein Verständnis seines Verhaltens also nicht aus; einige Kenntnis seiner Welt, auf die er antwortet oder in der er sich befindet, ist unerlässlich." (NUTTIN, 1973, S. 177) In diesem Sinne muß man nach NUTTIN eine mehrschichtige Verhaltenswelt des Menschen annehmen und das jeweilige Verhalten auf die entsprechende Schicht beziehen.

Neben der Phase der Konstruktion bestimmt als zweite Phase die Motivation das Verhalten. Der Begriff der Motivation ist bei NUTTIN analog wie bei SCHÖPF sehr weit gefaßt (vgl. 5.2.3) Er impliziert, ausgehend von ursprünglichen leiblichen Bedürfnissen ebenso kognitiv-dynamische Prozesse, die sich z. B. im rationalen Planen des Menschen zeigen. Wesentlich ist nach NUTTIN, daß sowohl die physiologisch bestimmbaren, "naturnotwendigen Beziehungen", d. h. die elementaren leiblichen Bedürfnisse, als auch die höheren kognitiven Motivationsstrukturen der ursprünglichen Beziehung von Organismus und Milieu bzw. von Lebewesen und Welt entstammen (vgl. NUTTIN, 1973, S. 178)

Eine wesentliche Differenz zwischen Mensch und Tier im Bereich der Motivation ist, daß der Mensch seine Bedürfnisse kognitiv verarbeiten und dadurch in planvolle Vorhaben umwandeln kann. Erst durch diese kognitiv-dynamischen Prozesse findet der Faktor der Zeit Eingang ins Verhalten: "Erst diese kognitiv-dynamischen Prozesse verleihen unserem Verhalten die überaus wichtige Dimension der Zukunft." (NUTTIN, 1973, S. 178) Dem Tier, das im Hier und Jetzt aufgeht, fehlt die (menschliche) Möglichkeit, sich vorausplanend in der Welt einzurichten (vgl. PLESSNER, 1965, S. 237 ff.). Dies besagt aber keineswegs, daß Motive für tierisches Verhalten im Sinne SKINNERS irrelevant sind. Auch tierisches Verhalten läßt sich nicht auf bloße Reaktivität reduzieren. Die Eigenaktivität des Lebewesens, die sich z. B. im explorativen oder spielerischen Verhalten beim Tier äußert (vgl. z. B. NICKLIS, 1971, S. 106) und die später im Zusammenhang der zielgerichteten Selbstorganisation noch deutlicher werden wird, steht prinzipiell gegen eine solche Reduktion.⁴²

Die zeitliche Struktur der Motivation ist nicht die einzige Differenz zwischen Mensch und Tier im Bereich der Motivation. Wie die Psychoanalyse zeigt, ist die menschliche

Motivationsstruktur einerseits in Richtung auf vor- und unbewusste Motive erweitert. Andererseits resultieren aus der Beziehung zur sozialen Umwelt der Menschen Motive, die in ihrer höchsten Form als moralische Normen zum Ausdruck kommen. Versteht man den Begriff der moralischen Norm in einem weiten Sinne, d. h. so, daß er Sitten und Gebräuche ebenso wie rational begründete Handlungsanweisungen umfaßt, so wird der Bezug zwischen moralischer Norm und sozialem Bezug deutlich. Eine moralische Norm ist dann nicht allein Ausdruck des sittlichen Wesens des Menschen, sondern ebenso ein Resultat des existenznotwendigen Sozialbezugs, wie er vorher als ein wesentliches Strukturmoment des menschlichen Selbst aufgezeigt worden ist (vgl. 8.1.2.2).⁴³

Die dritte Stufe des Verhaltens ist nach NUTTIN die exekutive Phase. Sie wird normalerweise als "das Verhalten" bezeichnet und zeigt sich als jeweils konkrete Verhaltensweise. Entscheidend dabei ist nach NUTTIN, daß diese Phase nicht unabhängig von den beiden anderen Phasen gesehen werden darf. Sie ist einerseits von der phänomenalen Verhaltenssituation, die aus Konstruktion und Motivation resultiert, bedingt. Das Lebewesen antwortet in seinem Verhalten auf eine Umwelt, die zu einem erheblichen Teil Produkt des Lebewesens selbst ist. Andererseits hängt sie vom dispositionellen Rahmen der leiblich-organischen Ausstattung des Lebewesens ab, der im Falle des Menschen nach GEHLEN durch unspezialisierte Mängelhaftigkeit charakterisiert ist (vgl. 5.3.1). Dieser Rahmen ist durch organische bzw. sensomotorische Anlagen, instinktive und erworbene Verhaltensweisen festgelegt und variiert im Maße des Verhältnisses dieser Bestimmungen (vgl. NUTTIN, 1973, S. 178 f.). Die exekutive Phase des Verhaltens kann mit NUTTIN als eine, in einem bestimmten Rahmen gegebene, sinnvolle Antwort auf eine sinnvolle Situation bestimmt werden: "Das Verhalten ist eine sinnvolle Antwort auf eine Situation, die ihrerseits für das Subjekt Sinn hat." (NUTTIN, 1973, S. 175) Das Wort "sinn-

voll" ist in diesem Zusammenhang nicht auf rational erfaßbare Zwecke und Ziele beschränkt, sondern umfaßt ebenso biologisch-vitale Ziele und Zwecke. Entscheidend für den Blickwinkel der Freiheit im Verhalten ist, daß die sinnvolle Verhaltensantwort auf eine Verhaltenssituation hin erfolgt, die zu einem wesentlichen Teil vom Lebewesen selbst konstruiert ist. Man muß nach NUTTIN "weit mehr auf die "Konstruktion" als auf den adaptiven Charakter des Verhaltens den Ton legen" (NUTTIN, 1973, S. 179). Das Lebewesen ist deshalb im Sinne negativer Freiheit bedingt frei von einer ausschließlich kausal determinierenden Welt im Sinne SKINNERS.

Auf der Ebene tierischen Verhaltens können als ein Beispiel für negative Freiheit bei vorgängiger Angepaßtheit die Beobachtungen von P. LEYHAUSEN bezüglich des Beutefangverhaltens von Katzen dienen (vgl. LEYHAUSEN, 1969, S. 71 ff.). Nach LEYHAUSEN sind die einzelnen Verhaltensweisen, die das Beutefangverhalten bei Katzen ausmachen, nicht erlernt oder erworben, sondern reifen "ohne jede relevante Erfahrung von selber" (LEYHAUSEN, 1969, S. 75). Die einzelnen Bewegungsphasen wie Lauern, Haschen, Anspringen und Töten, die zusammen den sinnvollen Ablauf des Beutemachens ausmachen, sind nicht unabänderlich festgelegt. In sogen. Stauungsversuchen zeigte sich, daß jeweils einzelne Phasen und nicht nur die Endhandlung des Beutemachens im Verhalten des Tieres dominieren können. So läßt z. B. die Katze die Maus unverseht, wenn sie nur am Haschen "interessiert" ist (vgl. LEYHAUSEN, 1969, S. 78). Unter besonderen spezifischen Umständen erweitern die Tiere ihr Repertoire an ursprünglich vorhandener Erbmotorik im Sinne einer Erwerbsmotorik. So erwerben sie z. B. eine neue Bewegungsfolge oder lernen, die angeborenen Bewegungselemente unter neuen Bedingungen effektiv einzusetzen. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist nun, daß die Katzen "je nach Situation und innerer Antriebslage" die einzelnen "Unterprogramme" variieren können (vgl. LEYHAUSEN, 1969, S. 80). Sind die Katzen

vom Zweckzusammenhang der Nahrungsbeschaffung entbunden, d. h. nicht hungrig, so werden die Tiere spiellustig: Die Tiere suchen "immer bessere Möglichkeiten, die Einzelbewegung "vergnügend" ablaufen zu lassen" (LEYHAUSEN, 1969, S. 81).

Diese Beobachtung LEYHAUSENs entspricht NUTTINs Feststellungen und belegt zumindest zweierlei: Die Relevanz der inneren Antriebslage, d. h. der Motivation für das Verhalten und die relative Freiheit von der äußeren Verhaltenssituation. Eigenaktivitäten der Tiere, wie sie sich im spielerischen und explorativen Verhalten oder bei selbststimulativem Verhalten zeigen, kann man als quasi-freiheitliche Verhaltensweisen des Tieres betrachten, da diese Verhaltensweisen unmöglich allein aus der Umwelt und der Lerngeschichte des Tieres deduziert werden können. Die Voraussetzung für diese im Gegensatz zu rein physiologischen Eigenaktivitäten, höhere Form von Eigenaktivitäten ist die Ergänzung der Erbmotorik durch Erwerbsmotorik. Nach K. LORENZ findet sich eine echte Erwerbsmotorik erst bei allerhöchsten Säugern (vgl. LORENZ, 1970, S. 334). Für willkürliche und in diesem Sinne freie Bewegungen ist nach LORENZ im Gegensatz zu LEYHAUSEN ein Zerfall primärer, komplexer Bewegungskoordinationen der Sensomotorik vonnöten. Unabhängig davon, ob die Erwerbsmotorik neben der Erbmotorik oder nur aufgrund von deren Zerfall möglich ist, bedeutet dies, daß der Spielraum freier Bewegungen vom Ausmaß der Erwerbsmotorik abhängig ist. Die Tatsache, daß beim Menschen die Sensomotorik in seiner frühkindlichen Entwicklungsphase erst weitgehend koordiniert werden muß, kann als ein Hinweis auf den Spielraum menschlicher Freiheit gewertet werden: "Dies fast völlige Fehlen von festgelegter Einrichtung ist die biologische Bedingung für menschliche Freiheit und die individuelle und kulturelle Persönlichkeit." (NUTTIN, 1973, S. 193) Der Mensch ist nicht in dem Maße wie z. B. ein Mauersegler,

der ohne jede Vorübung seinen ersten Flug erfolgreich meistert, in einer weitgehenden Harmonie mit seinem Leib und seiner Welt (vgl. LORENZ, 1970, S. 215).

Die im Rahmen des beobachtbaren Verhaltens evidente Gemeinsamkeit von Mensch und Tier ist der Leib. Auch der Tierleib wird mißverstanden, wenn er behavioristisch als physiologische Maschine aufgefaßt wird. Das Tier hat wie der Mensch einen Leib: "Sein Körper ist sein Leib geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem Umfeld zusammenhängt." (PLESSNER, 1965, S. 231) Das macht eine wesentliche Gemeinsamkeit von Mensch und Tier aus. Jedoch ergibt sich eine Differenz aus dem Verhältnis von Leib-sein und Leib-haben. Während dieses Verhältnis für den Menschen ein Problem und eine Integrationsaufgabe darstellt, ist das Tier davon nicht betroffen (vgl. 8.2.3). Es hat seinen Leib, kann ihn beherrschen und hat so in gewisser Weise Distanz zu ihm, es weiß aber nicht um sein Leib-haben. Als "unverrückbares Hier" ist das Tier in seinen Leib völlig integriert (vgl. PLESSNER, 1965, S. 237 ff.). Das Tier lebt frontal mittels seines Leibes zum Umfeld, d. h. es steht über seine Organe in Verbindung zu seiner Merk- und Wirkwelt, in die es weitgehend instinktiv eingebunden ist. Der Grad der fehlerfreien Relation zum Umfeld ist proportional zum Grad der Differenzierung der Sensomotorik. Allerdings ist der Differenzierungsgrad beim Tier nie so hoch, daß er, wie beim Menschen, zur partiellen Desintegration von Leib-sein und Leib-haben führt. Ein Beleg dafür ist, daß das Tier von sich aus keine Bewegungen versucht, die nicht im Bereich seiner instinktmäßig vorgezeichneten Möglichkeiten liegen (vgl. PLESSNER, 1970, S. 45). Die Differenz im Grad der Integration von Leib-sein und Leib-haben zwischen Mensch und Tier wird im äußersten Fall der Desintegration beim Menschen am Phänomen des Freitodes überdeutlich. Nur dem Menschen ist es möglich, die Desintegration von Leib-sein und

Leib-haben bis zur totalen Aufhebung des Leib-seins im Freitod zu treiben.

Die Erweiterung des Spielraums in der Sensomotorik, die mit einer partiellen Desintegration verbunden ist, zeigt sich auch im Bereich der Expressivität. Zwar zeigen Mensch und Tier, z. B. bei Wut, Gier oder Schreck Gemeinsamkeiten in der Morphologie, aber dem Tier fehlt die Möglichkeit, seine Expressivität im Sinne einer uneigentlichen modulieren zu können (vgl. PLESSNER, 1970, S. 47 ff.). Die Tatsache, daß Tiere z. B. weder weinen noch lachen können, belegt indirekt die Identität von Leib-sein und Leib-haben beim Tier, da eine partielle Desintegration nach PLESSNER die Voraussetzung für die Phänomene des Weinens und Lachens ist (vgl. PLESSNER, 1970, S. 162). Aus diesen Feststellungen PLESSNERS ergibt sich hinsichtlich der Leiblichkeit auf dem Boden einer Gemeinsamkeit eine spezifische Differenz von Mensch und Tier: Mensch und Tier sind und haben ihren Leib, aber nur beim Menschen liegt eine partielle Desintegration vor, die eine Distanz zur und ein Wissen um die eigene Leiblichkeit erlaubt.

Wenngleich der Mensch in diesem Sinne auch weitaus freier als das Tier gegenüber sich und seiner Welt ist - und der Preis dieser Freiheit sind z. B. seine Koordinationsprobleme -, so zeigt sich seine ursprüngliche Angepaßtheit, d. h. die Bedingtheit seiner Freiheit, z. B. im Bereich der Wahrnehmung an Phänomenen wie Farb-, Größen- oder Dingkonstanz, die weder erlebbar, noch bewußt steuerbar und damit auch nicht erlernbar sind. Das Faktum solch hochkomplizierter "Verrechnungsapparate", die nach LORENZ als "unabhängige, neurale Apparate" zu bestimmen sind (vgl. LORENZ, 1970, S. 313), und die sich beim Mensch und Tier ausmachen lassen, leitet über zum positiven Moment der Freiheit, das sich bereits in der natürlichen Teleologie des leiblichen Verhaltens zeigt. ⁴⁴

Ein Ansatzpunkt für die Vorstellung einer natürlichen Teleologie ist die beobachtbare Feststellung, "daß mit erdrückender Wahrscheinlichkeit im Sinne einer Verbesserung ihrer systemerhaltenden Wirkung gelernt" wird (LORENZ, 1970, S. 310). Dies zeigt sich z. B. auf rein biologischer Ebene daran, daß das Tier sehr schnell auf biologisch sinnlose Reize nicht mehr reagiert, daß Reize einen gewissen Schwellenwert übersteigen müssen, um bemerkt zu werden (WEBERSches Gesetz der Schwelle) und daß zumeist aus der Fülle der Reize bestimmte, biologisch wichtige selektiert werden (vgl. LORENZ, 1970, S. 320 ff.). Umgekehrt erfolgt eine Spezifizierung auf bestimmte Reize, die sogen. Schlüsselreize.

Geht man mit NUTTIN von der Dreiphasigkeit des Verhaltens aus, so scheint eine natürliche Teleologie vornehmlich im Bereich der Motivation vorzuliegen. In diesem Sinne wurde vorher im Anschluß an SPAEMANN die Vorstellung eines Handlungszwecks auf die ursprüngliche Zielgerichtetheit der leibhaften Bedürftigkeit des Menschen zurückgeführt (vgl. 5.3.3). In der Primärerfahrung der eigenen Triebnatur, die besser im Sinne GEHLENS als Antrieb zu verstehen ist, liegt nach SPAEMANN der Grund für jegliche Vorstellung eines Ziels oder Zwecks überhaupt (vgl. SPAEMANN, 1978, S. 489). Die natürliche Teleologie ist jedoch nicht nur auf die Phase der Motivation beschränkt, sondern betrifft ebenso die beiden anderen Phasen, wie sich am Phänomen der Selbstorganisation zeigen läßt.

Die Selbstorganisation ist die Eigenschaft eines organischen Lebewesens, "selbst die Bedingungen seines Gleichgewichts festzusetzen und sich also eine Umwelt zu schaffen" (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 176). Diese zielgerichtete Fähigkeit des Lebewesens entspricht weder einem blinden Reiz-Reaktions-Mechanismus, noch einer kognitiven Zielsetzung;

Selbstorganisation bedeutet mehr "als einen blinden Mechanismus, weniger als eine intellektuelle Tätigkeit ..."
 (WALDENFELS, 1976, S. XIII). Das organische Lebewesen bestimmt in beschränktem Maße seine Umwelt. Selbstorganisation und Homöostaseprinzip hängen so aufs Engste zusammen. Für SKINNER besagt letzteres einfachhin eine Anpassung des Lebewesens an die physikalischen Normen der Umwelt (vgl. 7.). Das Gleichgewicht zwischen Organismus und Umwelt ist demnach ein rein physikalisches, das dem Problem eines Öltropfens auf dem Wasser vergleichbar ist. Der Öltropfen kann sein Maximum-Minimum-Problem nur durch völlige Anpassung an äußere Bedingungen lösen. Dies trifft nicht in gleicher Weise auf lebende Organismen zu. Der Unterschied zwischen Lebewesen und Öltropfen ist, daß ersteres "selbst die Normen seiner Umwelt entwirft und selbst die Bedingungen seiner Lebensprobleme setzt; allerdings handelt es sich bei ihm um ein Apriori der Spezies, nicht um einen personalen Entschluß" (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 102).

Ein Beispiel für die Selbstorganisation auf biologisch-vitaler Ebene ist das Phänomen der Organvertretung (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 102). Bei einem Insekt, dem ein Bein abgetrennt wurde, übernehmen die gesunden Beine die Funktion des fehlenden Beines. Diese Organvertretung ist aber weder durch automatische, schon vorher bestehende anatomisch-physiologische "Naturanlagen" zu erklären, denn solche gibt es nicht, noch durch irgendeinen "Bewußtseinsakt" des Tieres, durch den es seine Glieder instrumental gebraucht. Letzteres zeigt sich darin, daß eine Organvertretung nicht erfolgt, wenn das Bein z. B. nur angeheftet ist.

Wie die Kritik an PAWLOW gezeigt hat, steht bereits auf der Ebene der sogen. Reflexe das Faktum der Selbstorganisation gegen eine physikalistische Homöostasevorstellung (vgl. 1.1). Die isolierte Reaktion, die auf den isolierten Reiz hin er-

folgt und die teilweise in der Laborsituation zu erzielen ist, entspricht nicht der selbstorganisierten Verhaltensweise, wie sie in biologisch-komplexen Situationen zu beobachten ist (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 47 ff.). Bereits elementare Reaktionen der Muskulatur differieren. So ist z. B. beim Pupillenreflex des Menschen zwischen seiner Funktion beim vitalen Sehen und beim Laborversuch zu unterscheiden (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, S. 50).

Der Hinweis auf die biologische Tatsache der Selbstorganisation besagt freilich nicht, daß das Gleichgewicht in der ursprünglichen Relation von Lebewesen und Welt einseitig allein vom Lebewesen bestimmt wird. Die fundamentale Eigenständigkeit beider Momente in der Dialektik von Welt und Lebewesen gilt auch in bezug auf die Selbstorganisation. Das Milieu muß bestimmte Bedingungen erfüllen, um einen Grundbedarf des Lebewesens z. B. an Schlaf, Atemluft, Nahrung, Wärme etc. zu gewährleisten, der nicht unterschritten werden darf, ohne daß dies zum Tod des Lebewesens führt. Die Selbstorganisation steht so nicht gegen jegliche weltlich-leibliche Vorgegebenheiten, sondern nur gegen eine einseitige Homöostasevorstellung im Sinne SKINNERS, wonach allein die physikalisch vorgegebene Welt von Bedeutung für das Gleichgewicht ist.

Wenn oben festgestellt wurde, daß die Teleologie nicht allein auf die Phase der Motivation beschränkt ist, so zeigt sich dies noch deutlicher an Leib und Welt des Menschen. Unser Leib, der Leib des Anderen und unsere gemeinsame Kulturwelt sind selbst sinnvoll: "Es gibt einen autochthonen Sinn der Welt, der sich im Umgange unseres inkarnierten Daseins mit ihr konstituiert und für jegliche Sinngebung vom Charakter einer Entscheidung erst den Boden hergibt." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 501) Leib und Welt beinhalten einen Sinngehalt, den man mit WALDENFELS als "uneigentliche In-

tentionalität" bezeichnen kann (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 42). Die uneigentliche Intentionalität zeigt sich präreflexiv am leiblichen Verhalten selbst, "ohne, daß man nach einer mentalen Innenwelt fahnden müßte" (WALDENFELS, 1980, S. 18). Leib und Welt haben und bieten schon immer einen Sinn an, der meiner Setzung von Sinn vorausliegt: "Überall wird das bewußte Verhalten gestützt, getragen, angeregt von leiblichen Impulsen, die einen Sinn anbieten und in denen das Ich bereits lebt, anstatt sie bloß instrumental zu gebrauchen." (WALDENFELS, 1980, S. 42) Der Bewegungsentwurf und die Antizipation des Bewegungsziels bei motorischen Leistungen durch den Leib, der Zweckzusammenhang der Gebrauchsgegenstände und die Intentionalität des Leibes des Anderen, die ich z. B. in der erotischen Wahrnehmung erfasse, sind Beispiele für WALDENFELS' Behauptung.

Die Intentionalität des menschlichen Handelns ist deshalb keineswegs etwas, das die Handlung prinzipiell vom Verhalten unterscheidet. Der Sinngehalt, den Leib und Welt anbieten, ist weiter und diffuser als derjenige, der früher im Begriff des Grundes als Ziel und Zweck einer Handlung bestimmt wurde (vgl. 5.2). Das flexible Sinnangebot von Leib und Welt ist jedoch ursprünglicher Ausgangspunkt für darüber hinausgehende Intentionen. Das präreflexiv Gegebene, das aktuell Gemeint eröffnet in diesem Sinne "Horizonte der Potentialität" (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 66). Wird die Teleologie der Handlung in diesem Sinne auf die Teleologie des Verhaltens rückbezogen, so entfällt damit die unüberbrückbare Kluft, die aus dem Begriff einer absolut welttranszendenten Handlung im Sinne einer reinen Willensbestimmung aus unbedingter Freiheit resultiert. Die Handlung wäre unter unserer Prämisse auch ein Akt, der nicht unabhängig von leiblich-weltlichen Bedingungen ist.

Bevor diese zentrale These am Begriff der Entscheidung illustriert wird, soll KANTS Analyse des Begriffs der Teleolo-

gie oder Zweckmäßigkeit mit dem bisher Gesagten verglichen werden, um anhand von KANTs Konzeption die Notwendigkeit eines Vermittlungsversuches aufzuzeigen.

Ganz im Sinne unserer Kritik an SKINNER behauptet auch KANT, daß eine rein mechanische Betrachtungsweise nicht die Eigentümlichkeit organisierter Lebewesen erfassen kann (vgl. z. B. KU, B 296, 337, 353). Neben der kausal-mechanischen Naturerklärung, nach der die Naturwissenschaften verfahren, besteht nach KANT die Möglichkeit einer prinzipiell anderen Art der Naturbetrachtung, nämlich die teleologische Beurteilungsweise. KANT unterscheidet im Begriff der Urteilskraft, die er als "das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" definiert (KU, B XXV), zwischen einer bestimmenden und einer reflektierenden Urteilskraft: "Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert ... bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend." (KU, B XXVI) Eine teleologische Beurteilung der Natur ist nach KANT allein Angelegenheit der reflektierenden Urteilskraft, deren apriorisches Prinzip das Prinzip der Zweckmäßigkeit ist (vgl. KU, B XXVIII). Dies besagt bei KANT, daß die Natur durch den Begriff der Zweckmäßigkeit so vorgestellt wird, "als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte" (KU, B XXVIII). Allein die reflektierende Urteilskraft erlaubt es nach KANT, gemäß ihres transzendentalen Prinzips, Naturdinge als teleologisch zu beurteilen, d. h. sie als zielgerichtet, zweckmäßig und sinnvoll zu betrachten.

Als Objekt für eine teleologische Beurteilung kommt nach KANT einzig ein "sich selbst organisierendes Wesen" in Betracht, das KANT als "Naturzweck" bezeichnet (KU, B 292).

Ein Ding ist dann ein Naturzweck, "wenn es von sich selbst ... Ursache und Wirkung ist ..." (KU, B 286). Ganz analog zu MERLEAU-PONTYs Begriff der ganzheitlichen Gestalt differenziert KANT diese Bestimmung. Die Beurteilung eines Dings als Naturzweck bei KANT besagt erstens, daß die einzelnen Teile desselben nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind, und daß sich diese Teile zweitens so zu einer ganzheitlichen Einheit verbinden, "daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind" (KU, B 290 f.) Diese strukturierte Einheit, die wir zuvor am Phänomen der Selbstorganisation verdeutlicht haben, zeichnet sich nach KANT durch eine "fortpflanzend bildende Kraft" aus, die nicht mechanisch erklärt, sondern nur teleologisch beurteilt werden kann (vgl. KU, B 293). Ein organisiertes Wesen, ein lebendiger Organismus ist im Sinne des Naturzwecks dasjenige Naturding, das die Begrenztheit einer mechanisch-physikalischen Naturerklärung (etwa im Sinne SKINNERs) offenbart und das zugleich die Notwendigkeit einer teleologischen Betrachtungsweise erfordert: "Organisierte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche ... für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie ... verschaffen." (KU, B 295, vgl. auch B 337 f., 353, 362 f.)

Wie, so ist jetzt allerdings zu fragen, verhält sich nun der von KANT unbestrittene Naturmechanismus einerseits zu dieser Zielgerichtetheit der Natur andererseits? Besteht nicht zwischen Naturmechanismus und selbstorganisierter Zweckmäßigkeit eine Antinomie, die der zwischen Determinismus und Freiheit analog ist?

Die Antwort KANTS darauf ist der Auflösung der dritten Antinomie in der Kritik der reinen Vernunft analog. (vgl. KrV, B 560 ff.). Die Antinomie von Mechanismus und Zweckmäßigkeit ist nach KANT nur ein scheinbarer Widerspruch, der nur dann besteht, wenn man die fundamentale Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft über-

sieht (vgl. KU, B 310 ff.). Die Idee einer Zweckmäßigkeit, gemäß der die Beurteilung organisierter Wesen erfolgt, ist nach KANT nicht mit der Behauptung einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur gleichbedeutend. Sie ist ein regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft und darf nicht als konstitutives Prinzip der bestimmenden Urteilskraft mißverstanden werden (vgl. z. B. KU, B 270, 318, 329, 360 ff.). "Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzweck, ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft sein ..." (KU, 394 f.) Der leitende Gedanke KANTS ist auch in diesem Fall die kritische Trennung zwischen logischer und ontologischer Ebene, zwischen Erkenntnisvermögen und Objekt der Erkenntnis. Im Bereich der theoretischen Naturerfassung ist es deshalb für KANT ein fundamentaler Fehler, das transzendente Prinzip der Zweckmäßigkeit zu ontologisieren, d. h. aus der Tatsache, daß sich organisierte Wesen für uns als Naturzwecke beurteilen lassen auf eine objektiv-reale Existenz von Zweckmäßigkeit zu schließen. Der Begriff der Zweckmäßigkeit ist nach KANT allein ein "heuristisches Prinzip" (KU, B 355), das für uns zwar eine "schlechtherdings notwendige Maxime" bedeutet (KU, B 334), das aber keinerlei dogmatisch-bestimmende Urteile bzw. Schlüsse auf eine objektive Realität von Naturzwecken erlaubt (vgl. KU, B 329 ff., 360). Er ist kein objektiver Naturbegriff, sondern nur ein subjektives Erklärungsprinzip. Der Widerspruch zwischen Mechanismus und Technizismus der Natur besteht für KANT also nur scheinbar. Die These, daß man die Natur mechanisch erklären kann und soll, schließt nicht aus, daß man gegebenenfalls auf einer anderen (logischen) Ebene gemäß eines anderen Prinzips reflektieren kann (vgl. KU, B 315 f.).

Das für unseren Zusammenhang wesentliche Resultat aus KANTS Kritik der Urteilskraft ist folglich, daß der Begriff

der Zweckmäßigkeit der Natur zwar in keinem logischen Widerspruch zum Begriff des Naturmechanismus steht, "aber zu dogmatischen Bestimmungen doch nicht taugen" kann (KU, B 332). Er bezeichnet allein eine "eigentümliche Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen" (KU, B 333).

Gerade diese Bestimmung der Zweckmäßigkeit als bloß subjektiver Struktur des Erkenntnisvermögens von der wir nicht wissen können, ob ihr auf Seite des Dinges selbst objektive Realität zukommt, führt - zumindest im Bereich theoretischer Naturerfassung - in die problematische Trennung von reinem Für-sich-sein und reinem An-sich-sein. Wenn der Begriff der Zweckmäßigkeit allein eine subjektive Denkstruktur ist, die keinerlei Rückschlüsse auf das Sein organisierter Wesen zuläßt, dann ist SKINNERS mechanistische Theorie zunächst legitimiert. Strittig wäre dann allein, ob dieses regulative Prinzip der reflektierenden Urteilskraft "für unsere menschliche Urteilskraft ebenso notwendig (ist, d. Verf.), als ob es ein objektives Prinzip wäre" (KU, B 344).

Will man eine einseitige Parteinahme zugunsten KANTS oder SKINNERS vermeiden, die aus dieser radikalen Ertweder-oder-Position gefordert scheint, vermag wohl allein die Vorstellung eines Zwischenbereichs im Sinne MERLEAU-PONTYS weiterzuhelfen. Im Sinne der präreflexiven und ursprünglichen Relationalität von Welt und Bewußtsein muß gegenüber KANTS strikter Trennung von logischer und ontologischer Ebene der Begriff der Zweckmäßigkeit auch für letztere angenommen werden. Wie sich am Zeugzusammenhang der Werkzeuge (vgl. 8.2.1) oder an der Intentionalität des Leibes in seiner Ausstrahlung gezeigt hat, sind diese Phänomene ohne ihre immanente Sinn- und Bedeutungsdimension unvollständig erfaßt; sie berechtigen insofern zu der Annahme einer objektiv-realen Zweckmäßigkeit. Man kann

zwar mit derartigen phänomenologischen Beschreibungen KANTs Erkenntnistheorie nicht widerlegen, aber diese fraglich machen, zumals sie letztlich auch zu problematischen Postulaten Zuflucht nehmen muß. Wenn KANT einerseits behauptet, daß sich teleologische und mechanische Erklärung in bezug auf das gleiche Ding ausschließen, und er andererseits eine unerkennbare Einheit beider Prinzipien im intelligiblen Reich postuliert (vgl. KU, B 357 f.), so sind hier ähnliche Bedenken wie gegen seinen Begriff der Kausalität durch Freiheit zu erheben (vgl. 5.2.1). Derartig problematische Annahmen sind nur notwendig, wenn zuvor eine strikte Trennung von bloßem An-sich und reinem Für-sich angenommen wird, die eine logisch saubere Lösung von Widersprüchen erlaubt. Der Preis dieser Lösung ist jedoch ein radikaler Dualismus, den KANT durch das Postulat einer unerkennbaren Einheit im intelligiblen Bereich aufheben möchte. Dieses Postulat ist jedoch ebenso problematisch wie KANTs analoges Postulat, daß die Kausalität durch Freiheit auf empirischer Ebene Wirkungen zeige, empirische Bedingungen jedoch ohne Einfluß auf Freiheit seien (vgl. 5.2.1 und 5.4). In beiden Fällen ist zu fragen, wie eine Behauptung über etwas prinzipiell Unerkennbare zu legitimieren ist. Die zunächst bestehenden Vorteile, die KANTs Lösung des Freiheits- und Teleologieproblems bildet, werden durch diese problematischen Postulate relativiert. Da diese letztlich aus KANTs strikter Trennung von bloßem An-sich und reinem Für-sich resultieren, ist ein Vermittlungsversuch etwa im Sinne MERLEAU-PONTYs gefordert, wenn man sich nicht mit diesen problematischen Postulaten bescheiden will. Im folgenden soll deshalb versucht werden, am Begriff der Entscheidung eine mittlere Ebene zwischen reinem An-sich und reinem Für-sich auszuweisen.

Nach unserer Auffassung gibt es keine welt- und selbstlose Entscheidung an sich, sondern jede Entscheidung ist

eine Entscheidung einer leiblich-sozialen Existenz in bzw. gegenüber einer partiell offenen Situation. Die Entscheidung entspricht einer persönlichen Stellungnahme gegenüber einer Situation, die zumindest zwei Alternativen implizieren muß. Sie findet auf der Basis der ursprünglichen Relation von Welt und Selbst statt und ist in diesem Sinne unserem Verhaltensbegriff subsumierbar. Soll sie nicht im Sinne SKINNERS als Epiphänomen kausal determinierter Prozesse bzw. als evolutionär-zufälliges Resultat kontingenter Verstärkungsprozesse gedacht werden, sondern als bedingt freie Eigentätigkeit, so ist zu fragen, was unter "freier Eigentätigkeit" zu verstehen ist.

Denkt man die Entscheidung nicht unabhängig von der Situation, d. h. begreift man sie im Rahmen der ursprünglichen Dialektik von Welt und Selbst, so läßt sich die freie Eigentätigkeit in der Entscheidung nicht auf ein absolutes Vermögen zur Initiative reduzieren. Die voraussetzungslose Urwahl SARTRES ist darum mit MERLEAU-PONTY ebenso in Frage zu stellen wie eine absolut freie Willensbestimmung im Sinne KANTS: "Ich kann nicht länger vorgeben, ein Nichts zu sein und unaufhörlich mich zu wählen im Ausgang von Nichts." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 513)

Die Freiheit der Entscheidung ist in dem Sinne bedingt, als sie nicht unabhängig von unserer leiblich-sozialen Existenz zu begreifen ist. Keine Entscheidung ist allein auf einen rein intellektuellen Entwurf zu reduzieren, sondern immer auf einen existentiellen. Leibliche Befindlichkeit, affektive Stimmung, bewußte und unbewußte Motive, Gründe und Verhaltensnormen bestimmen den mehrdimensionalen, existentiellen Entwurf ebenso wie sensomotorische und kognitive Fähigkeiten, Informationen über die Situation und persönliche Leitvorstellungen, wie sie sich z. B. in religiösen oder politischen Hoffnungsbildern ausdrücken (vgl. 5.1.2). Die Freiheit, die sich in der Entscheidung

offenbart, ist im Sinne eines "Sich-Losreißen" nach MERLEAU-PONTY der negative Aspekt unseres primären Engagiert-seins in der Welt (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 498). Dieses Sich-Losreißen ist unbedingt-bedingt, d. h. das Moment des Unbedingten in der Entscheidung besteht darin, die bedingenden Substrukturen spontan zu orientieren, um selbst zu sein. Unser leibhaftes Zur-Welt-sein ist nicht Negation von Freiheit, sondern deren Ermöglichungsgrund. Die Freiheit wäre nichts, "schlüge sie nicht in der Welt Wurzeln", d. h. die Welt, in die wir hineingeboren werden, ist das Feld, ohne das es keine Freiheit gibt (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 517 und 499). Die Dialektik von Engagement in der Welt und gleichzeitiger Distanz zu ihr, die unsere bedingte Freiheit ausmacht, ist nicht durch die Alternative von freiem Akt und kausaler Determination zureichend zu bestimmen: "Die rationalistische Alternative: der freie Akt ist entweder möglich oder nicht - das Geschehen kommt aus mir selber oder ist mir von außen auferlegt - findet keine Anwendung auf unser Verhältnis zur Welt und zur Vergangenheit." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 502) Unsere Freiheit entspricht einem Eingriff in eine offene Situation, die zwar zum Eingriff auffordert, selbst aber diesen nicht bewirkt. Die Offenheit der Situation ist in dem Sinne positiv unbestimmt, als sie einen Sinn anbietet, den wir im Rahmen unserer Möglichkeiten transzendieren können. "Die Wahl unseres Lebens findet immer nur statt auf dem Grunde bestimmter Gegebenheiten." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 517) Als solche Gegebenheiten sind mein Leib und meine Welt, die sich aus Natur- und Kulturdingen zusammensetzt, zu verstehen. Leiblich-organismische, kognitive und affektive Disposition sind damit ebenso gemeint wie Motive, Wert- und Normvorstellungen, der soziale Bezug zum Anderen und religiöse oder politische Hoffnungsbilder. Alle diese Bedingungen fließen in die Entscheidungssituation ein. Bei diesem komplexen Zusammenspiel von Welt und Selbst, von Situation und Freiheit, aus der die jeweiligen Entscheidungen resul-

tieren, ist der Anteil der Situation niemals exakt von dem der Freiheit abzugrenzen, da einerseits die Situation die Entscheidung weiterträgt und andererseits die Freiheit jeweils die Situation verändert. Darum läßt sich mit MERLEAU-PONTY behaupten: "Wir wählen die Welt und die Welt wählt uns." (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 515)

So läßt sich zwar jede konkrete Entscheidung auf mannigfache Bedingungen zurückführen, die einzelwissenschaftlich genauer zu bestimmen sind, doch ist damit nur ein Moment der Entscheidung erfaßt. Umgekehrt genügt die Verabsolutierung des Moments der freien, selbstverantwortlichen Transzendenz dieser Bedingungen allein nicht, da Freiheit ohne solche Vorgegebenheiten leer bliebe. Die Zweideutigkeit dieser Vorgegebenheiten läßt Raum für eine weitergehende Bestimmung aus Freiheit. Phänomene wie Revolte, Verweigerung und Freitod, aber auch künstlerische Kreativität und Spiel sind als Erscheinungsweisen der Freiheit nur aufgrund und im Rahmen leiblich-weltlicher Vorgegebenheiten möglich, die immer auch schon ein Sinnangebot beinhalten.

Dieses Sinnangebot ist unzureichend begriffen, wenn man es im Sinne GEHLENS allein auf das einzige Telos der Lebenserhaltung bezieht. Die kulturell-künstliche Welt des Menschen ist nicht bloß lineare Verlängerung der natürlichen Welt des Tieres: das Sinnangebot der Kulturwelt erschöpft sich nicht im biologisch-vitalen Sinnangebot der Naturwelt. Bestimmt man das Verhalten im Sinne MERLEAU-PONTYS als ganzheitliche Gestalt, so besteht die Differenz zwischen menschlichen und tierischen Verhalten nicht einfach in einer additiven Hinzufügung zu einem ansonsten unveränderten natürlichem Unterbau. Der Mensch ist nicht ein Tier, dem zusätzlich Geist und Vernunft zukommen: "Der Mensch ist kein vernunftbegabtes Lebewesen ... Der Geist ist nichts,

oder er ist eine reale und keine bloß ideelle Umgestaltung des Menschen." (MERLEAU-PONTY, 1976, S. 207 f.)

Einzelne Verhaltenszyklen, die Mensch und Tier gemeinsam haben, bleiben folglich nicht unberührt von dieser realen Umgestaltung. So ist beim Menschen z. B. Kleidung zwar auch Schutz vor Witterung, Essen zwar auch Nahrungsaufnahme und Sexualität zwar auch Fortpflanzung, doch reichen diese Zwecke zum adäquaten Verständnis der menschlichen Verhaltensweisen nicht aus. Die Gemeinsamkeit in tierischem und menschlichem Verhalten besteht darin, daß beides Ausdruck einer sinnvollen Relation von Selbst und Welt bzw. Lebewesen und Milieu ist, die niemals auf einen Reiz-Reaktions-Mechanismus bzw. auf einen Verstärkungsmechanismus zu reduzieren ist. Aufgrund der Differenz des menschlichen und des tierischen Selbst und der entsprechenden Welt ergibt sich allerdings eine Differenz in der ganzheitlichen Verhaltensgestalt. Die Welt des Tieres ist im Sinne von J. v. UEXKÜLL eine natürliche Umwelt, die sich durch eine Korrespondenz von Merk- und Wirkwelt auszeichnet (vgl. UEXKÜLL, 1956).

Diese Umwelt unterscheidet sich von der Welt des Menschen wesentlich dadurch, daß sie allein in biologisch-vitalen Zwecken aufgeht. Ob der tierischen Umwelt jedoch jegliche soziale Dimension fehlt, darf mit W. NEUHAUS bezweifelt werden (vgl. NEUHAUS, 1969). Auch nach PLESSNER ist es durchaus sinnvoll, soziale Verhältnisse bei Tieren anzunehmen; diese haben allerdings nur einen vitalfunktionalen Charakter, stehen also selbst in ihrer Gestaltung nicht zur Disposition (vgl. PLESSNER, 1976, S. 60).

So prägnant die Unterscheidung in Umwelt des Tieres und Welt des Menschen zunächst zu sein scheint, so problematisch wird diese Differenz jedoch, wenn man mit H. PLESSNER

fragt, ob nicht die "Weltoffenheit selber eine dem Menschen spezifische Form seiner Umweltbindung ist ..." (PLESSNER, 1976, S. 49). Die Welt-Umwelt-Differenz, die z. B. nach SCHELER die Differenz zwischen Mensch und Tier adäquat erfaßt, kann dann nicht als radikaler Gegensatz begriffen werden, wenn man PLESSNERS Gedanken von einer beschränkten Weltoffenheit des Menschen zustimmt. Der Mensch zeichnet sich nach PLESSNER zwar durch eine maximale Anpassungsfähigkeit und durch eine, für das Tier unerreichbare Unabhängigkeit vom äußeren Milieu aus und ist insofern weltoffen, aber er versucht immer zugleich, diese primäre Weltoffenheit in eine gesicherte Geschlossenheit eines Zuhauses zu überführen (vgl. PLESSNER, 1976, S. 52). Die Weltoffenheit des Menschen ist auf vitaler Ebene durch Vitalinteressen unterschiedlicher Art eingeschränkt. Ebensolche Einschränkungen existieren auf der höheren, geistigen Ebene aufgrund vielfältiger traditioneller Sitten und Normen (vgl. PLESSNER, 1976, S. 51). Die Betonung der Umweltlichkeit auch des menschlichen Daseinsrahmens ist nach PLESSNER insofern berechtigt, als sich die Annahme schrankenloser Weltoffenheit nur auf leiblose Wesen, "wie die mittelalterliche Theologie sich den Engel dachte" anwenden läßt (PLESSNER, 1976, S. 54). Die Welt-Umwelt-Differenz ist jedoch insoweit berechtigt, als die Geschlossenheit des Zuhauses, das nach PLESSNER Halt auf dem offenen Hintergrund der Welt schafft, eine beschränkte ist, die der Beschränktheit der Weltoffenheit entspricht. Durch die Sprache ist es nämlich nach PLESSNER möglich, die Geschlossenheit zu durchbrechen, die vitale Tönung der lebensbezogenen und strebebedingten Umwelt in Richtung auf "die Welt der Objekte und Sachverhalte" zu transzendieren (vgl. PLESSNER, 1976, S. 50). Zur vital-biologischen Sinn-dimension kommt im menschlichen Verhalten eine sozial-kulturelle Sinndimension hinzu, das natürliche Ich des Menschen ist, wie WALDENFELS feststellt, noch nicht das personale Ich (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 41). Neben dem Inter-

esse an biologischer Selbsterhaltung bestimmen den Menschen ebenso ethisch-moralische und theoretische Interessen. Der Versuch der Wahrheitserkenntnis einerseits und ethisch-politische Konzeptionen andererseits bringen dies zum Ausdruck. Biologisch-vitale, theoretische und ethisch-moralische Dimension ergeben erst zusammen die Kulturwelt des Menschen.

Versteht man mit SPAEMANN unter "Kultur" den Ausdruck eines Verhältnisses "zur Symbiose von Mensch und Natur", so ergibt sich ein neuer Sinn für die Feststellung, daß der Mensch als Naturwesen auf Überschreitung der Natur angelegt ist (vgl. SPAEMANN, 1973, S. 967). Dieses Überschreiten, das wir als Verhalten zum Verhalten bzw. als Transzendenz des ursprünglichen präreflexiven Sinnangebots von Leib und Welt gekennzeichnet haben, soll dann nicht willkürlich aus einem reinen Interesse an Naturbeherrschung erfolgen: "Nur wo Natur im Handeln als Maß des Handels erinnernd bewahrt wird, findet wahrhaft Überschreiten der Natur statt." (SPAEMANN, 1973, S. 965) Damit ist aber eine Neugewinnung des Begriffs einer Naturteleologie gefordert, der nach SPAEMANN nur aus dem fundamentalen Interesse an Naturbeherrschung im neuzeitlichen, naturwissenschaftlichen Denken preisgegeben wurde (vgl. SPAEMANN, 1973, S. 959). Unser Versuch, den Begriff des Handelns mit dem des Verhaltens zu verbinden und ihm so eine breitere Basis zu verschaffen, kann im Sinne dieser Forderung nach Rückgewinnung des Begriffs der Naturteleologie verstanden werden. Die exzentrische Position des Menschen erlaubt und fordert einen übergreifenden Überschritt der natürlichen Teleologie des Verhaltens. Die Sinnangebote von Leib und Welt werden so auf ein neues Um-willen bezogen, d. h. die natürliche Teleologie, die primär auf Selbsterhaltung ausgerichtet ist, steht im Überstieg in Frage. Für menschliches Leben reicht im Gegensatz zum Tier die Selbsterhaltung allein nicht mehr aus, da immer auch zu fragen bleibt, was wir tun sollen und wie wir leben können (vgl. KAMLAH, 1973, S. 145).

Das anthropologische Faktum unserer Freiheit wird auf dieser Ebene explizit (vgl. 6.). Unserer Freiheit ist es dann anheimgestellt, ob sie nicht nur andere freie Wesen in ihrem Selbst-Sein, sondern auch die niederen Erscheinungsformen der Freiheit im Reich des Lebendigen anerkennt, oder ob sie im Sinne SKINNERS allein aus repressivem Interesse an naturbeherrschender Manipulation jegliche Annahme von Freiheit im menschlichen und tierischen Verhalten negieren muß. Sieht man mit SPAEMANN den fundamentalen Akt menschlicher Freiheit im Verzicht auf die Unterjochung eines Unterjochbaren, so läßt sich gegenüber SKINNERS repressiver Verhaltenswissenschaft behaupten: "In ihrer gegenseitigen Anerkennung und Freilassung allein überschreiten natürliche Wesen ihre Natur." (SPAEMANN, 1973, S. 968)

10. ZUSAMMENFASSENDE SCHLUSSBEMERKUNG

Aus unserer kritischen Auseinandersetzung dürfte deutlich geworden sein, daß SKINNERS Anspruch auf Totalerklärung menschlichen Seins und Daseins unhaltbar ist und daß seine reduktive Verhaltensanalyse die Phänomene des Verhaltens nicht adäquat beschreiben kann. SKINNERS Verhaltensanalyse, die auf einer rein physikalisch definierbaren, einseitigen Relation von Lebewesen und Umwelt basiert, läßt keine Unterscheidung zwischen belebten und unbelebten Körpern zu. Sie kann darum das Spezifikum belebter Körper, ihre Lebendigkeit, nicht erfassen. Das dialektische Verhältnis von Lebewesen und Umwelt, das der vermittelnden Prozeßhaftigkeit des Verhaltens zugrunde liegt, bleibt unter SKINNERS physikalistischer Prämisse völlig verdeckt. Seine Totalisierung des bloßen Außenaspekts des Verhaltens kann nicht einmal dessen vital-biologischen Sinn in den Blick bringen.

Ebenso dürfte aber auch deutlich geworden sein, daß die philosophische Totalisierung des reinen Innenaspekts menschli-

chen Seins ebenfalls die Phänomene menschlichen Verhaltens verfehlt. Beide Perspektiven, die reine (traditionell philosophische) Innen- und die bloße (SKINNERSche) Außenperspektive, sind ungeeignet, die Zweideutigkeit des Verhaltens zureichend zu erfassen. Um die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten, um diesen fundamentalen Doppelaspekt menschlichen Seins deutlich zu machen, wurde sowohl SKINNERS Vorstellung universaler, kausaler Determination relativiert, als auch die philosophische Vorstellung unbedingter menschlicher Freiheit problematisiert.

Aus dem Versuch, die dualistische Interpretation menschlicher Praxis mittels der Begriffe "Handlung" und "Verhalten" als nicht akzeptabel aufzuheben, resultieren zwei Probleme: Wird nämlich menschliche Freiheit mit bedingter Freiheit gleichgesetzt, so stellt sich zum einen die Frage nach dem möglichen Stellenwert unbedingter Freiheit. Zum anderen scheint die Konsequenz, auch im Hinblick auf tierisches Verhalten von bedingter Freiheit zu sprechen, philosophisch äußerst suspekt zu sein.

Vor allem das erste Problem stellte sich mehrfach im Verlauf der Arbeit. Vielleicht kann man in der Problematisierung der philosophischen Annahme unbedingter Freiheit den positiven Beitrag dieser Arbeit sehen. Gerade durch den Begriff unbedingter Freiheit im Sinne KANTS oder SARTRES wird nämlich das philosophisch-anthropologische Dilemma der Aufspaltung menschlichen Seins befördert. KANTS dualistische Trennung des Reichs unbedingter, sittlicher Freiheit vom Reich kausal determinierter Natur klärt ebensowenig wie SARTRES Verabsolutierung bedingungsloser Freiheit den ontologisch-anthropologischen Tatbestand menschlichen Seins: Als leibhaftes Wesen kann der Mensch nicht total unabhängig von leiblich-weltlichen Bedingungen gedacht werden. Der Begriff bedingter Freiheit soll zum Ausdruck bringen, daß sich Frei-

heit, um wirklich zu werden, weltlich manifestieren muß, die Welt aber Bedingungsfaktoren beinhaltet, die menschlicher Freiheit nicht zugänglich sind. Das heißt nicht, daß im Begriff bedingter Freiheit das Moment des Unbedingten ausgeschlossen wird. Vielmehr wurde in der vorliegenden Arbeit versucht, das Moment des Unbedingten in der menschlichen Entscheidung festzumachen. Allein die Verabsolutierung bedingungsloser Freiheit im Sinne SARTRES bzw. die Annahme rein transzendental-sittlicher Willensbestimmung im Sinne KANTS sollen im Begriff bedingter Freiheit in Frage gestellt werden.

Zum zweiten Problem ist anzumerken, daß die Annahme der Möglichkeit bedingter Freiheit auch im tierischen Verhalten nicht auf eine Nivellierung der Differenz von Mensch und Tier hinausläuft. Wesentlich für die Auseinandersetzung mit SKINNER ist jedoch, daß auch das Tier in seinem Verhalten nicht bloß physikalischen, kausal-mechanischen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, sondern selbst als aktives Lebenssubjekt seine Umwelt partiell mitbestimmt, sich zu ihr verhält und in diesem Sinne negativ frei von ausschließlich kausaler Determination ist. Der Unterschied von menschlicher und tierischer Freiheit ist allerdings nicht nur graduell, denn das Tier hat allenfalls einen freien Spielraum im geschlossenen Bedingungsrahmen seiner Umwelt. Der Bedingungsrahmen menschlichen Seins, seine Kulturwelt, ist jedoch offen und bietet Raum für eine neue Qualität von Freiheit, denn er selbst steht geschichtlich zur Disposition.

Will man Freiheit und Verhalten in eine positive Beziehung zueinander bringen, um so die dualistische Aufspaltung menschlicher Praxis in Handlung und Verhalten zu überwinden, so ist die, in der vorliegenden Arbeit vorgenommene Erweiterung der Begriffe des Verhaltens und der Freiheit erforderlich. Die Phänomene des menschlichen Verhaltens sind nur mit den intendierten, erweiterten Begriffen adäquat zu erfassen.

ANMERKUNGEN

- 1 Daß im Verlauf der Arbeit immer wieder auf KANT Bezug genommen wird, ist vornehmlich darin begründet, daß auch heute kaum eine philosophische Reflexion des Freiheitsbegriffes ohne Inanspruchnahme von oder ohne Auseinandersetzung mit KANTs kategorialen Bestimmungen erfolgt, wie sich z. B. in der Normendiskussion zeigt (vgl. OELMÜLLER, 1978). Die Bezugnahme auf KANT ist allerdings paradigmatisch zu verstehen, d. h. KANTs Ansatz soll stellvertretend für ein philosophisches Denkmuster stehen, das auf einer dualistischen Trennung von reinem Innen und bloßem Außen menschlichen Seins basiert. Wenn auch bei KANT diese Trennung nicht ohne Vermittlungsversuche erfolgt, so scheint es doch legitim zu sein, KANTs Ansatz paradigmatisch für das dualistische Denkmuster zu wählen.
- 2 Wenn hier eine immanente von einer transzendenten Kritik unterschieden wird, so ist diese Unterscheidung im Sinne von O. SCHWEMMER zu verstehen (vgl. SCHWEMMER, 1976, S. 71). Eine immanente Kritik erfolgt demnach ausschließlich im Rahmen der kritisierten Theorie. Eine transzendente Kritik bezieht demgegenüber auch Aspekte mit ein, die außerhalb des Rahmens der kritisierten Theorie liegen. Daß an dieser Stelle immanente und transzendente Kritik nur knapp skizziert werden, ist darin begründet, daß die eigentlich intendierte Kritik an SKINNER die hier genannten Kritikpunkte impliziert und diese an entsprechender Stelle weiter verdeutlicht werden (vgl. C.).
- 3 SKINNER behauptet zwar von sich, die naive Position WATSONs, die an dieser banalen und inhaltslosen Aussage in bezug auf menschliche Freiheit deutlich wird, überwunden zu haben, aber es sei bereits an dieser Stelle vermerkt, daß SKINNERs Negation der Freiheitsidee keineswegs weniger banal erfolgt.
- 4 Allen Behavioristen (von PAWLOW bis SKINNER) ist eine sehr naive Auffassung des Phänomens der menschlichen Sprache gemeinsam. Eine explizite Kritik der behavioristischen Sprachtheorie kann im Rahmen dieser Arbeit, die vornehmlich den Freiheits- und den Verhaltensbegriff philosophisch-anthropologisch klären will, nicht erfolgen. Bedeutende Ansätze zu einer solchen sprachtheoretischen Kritik finden sich bei N. CHOMSKY, der vor allem SKINNERs Sprachtheorie attackiert hat (vgl. CHOMSKY, 1959 und 1970; vgl. auch: KRAIKER, 1979, S. 117 ff.).

- 5 Als Beispiel diene die kreative Tätigkeit. Für SKINNER steht der Künstler vor dem Problem etwas Neues zu schaffen. Der kreative Prozeß besteht für SKINNER einfach in der mechanischen Manipulation vorhandener Techniken, deren Kombination ein neues Produkt hervorbringt. So schafft z. B. der Komponist neue Melodien und Rhythmen einfach "dadurch, daß er die Einstellung eines mechanischen Geräts verändert, indem er auf einem Blatt Papier Symbole manipuliert oder gar eine Katze übers Klavier laufen läßt" (SKINNER, 1973, S. 236). Ob durch eine Beschreibung der kreativen Produktion, die sich auf Intentionen des Künstlers, auf Sinn- und Bedeutungsdimension des künstlerischen Produkts bezieht, der gleiche Sachverhalt erfaßt wird, muß in Frage gestellt werden (vgl. dazu 5.3.2.2). Da diese Beschreibung SKINNERS zugleich die nahezu identische Position WATSONs für die Erklärung kreativer Prozesse wiedergibt, darf behauptet werden, daß SKINNER zumindest in diesem Punkt keineswegs das Niveau des frühen Behavioristen überschritten hat (vgl. 1.3).
- 6 Dieser Schluß SKINNERS ist in zweifacher Hinsicht zu problematisieren. Zum einen wäre zu prüfen, ob ethische Appelle tatsächlich keinen Fortschritt im Sinne eines humaneren und sozialen Zusammenlebens erbracht haben, ob der Mensch also nach wie vor auf seinem ursprünglichen, tiergleichen Standort verblieben ist. Dies könnte - bei aller berechtigten Skepsis gegenüber einer ethischen Höherentwicklung des Menschen - gegen SKINNER behauptet werden, wenn man zusätzlich bedenkt, daß eine sich wandelnde soziale Welt neue Probleme aufwirft, die in ethischen Theorien nicht konkret bedacht werden konnten, und die deshalb je neu daraus abgeleitet werden müssen. Zum anderen ist die implizite Behauptung SKINNERS, daß ethische Appelle direkt das menschliche Handeln bestimmen könnten oder können sollten, so nicht haltbar. Ohne an dieser Stelle das Verhältnis zwischen ethischer Willensbestimmung und faktischer Handlung zu diskutieren, was eine Diskussion über die menschliche Freiheit voraussetzen würde, läßt sich zumindest feststellen, daß ethische Entwürfe primär die Beurteilung von Handlungen ermöglichen sollen. Ob die Problematik der Realisation und der Durchsetzung der als gut erkannten Handlungen überhaupt eine ethische und nicht vielmehr eine politische Aufgabe ist, soll an dieser Stelle offen bleiben. Festzuhalten ist jedoch, daß der implizite Anspruch SKINNERS an ethische Appelle überzogen ist, zumal er selbst den Zusammenhang zwischen Handlung und 'Appell' an keiner Stelle zu analysieren versucht, sondern ihn zugunsten seiner linearen, monokausalen Verhaltensklärung einfach als Magie glauben übergeht.

- 7 Diese Behauptung SKINNERS wird bereits dann fraglich, wenn er sie so weit treibt, zu behaupten, daß nur etwas bestaunt wird, wenn man die Ursachen und Gründe dafür nicht kennt (vgl. SKINNER, 1973 a, S. 64/65). Dem steht entgegen, daß man auch durchaus etwas bestaunen oder bewundern kann, wenn man das Wissen um Gründe oder Ursachen hat. Dies gilt sowohl für menschliche Leistungen als auch für Naturphänomene.
- 8 Bemerkenswerterweise spricht SKINNER in bezug auf die Umwelt von Handlung, wohingegen er dem Menschen Verhalten zuspricht. SKINNER unterscheidet zwar "Handlung" und "Verhalten" nicht, aber es ist zumindest für die Oberflächlichkeit seiner Terminologie bezeichnend, daß dieser begriffliche Unterschied unerklärt für sich steht: "Eine Person wirkt nicht handelnd auf die Welt ein, sondern die Welt wirkt handelnd auf die Person ein." (SKINNER, 1973 a, S. 216)
- 9 Wenn SKINNER auch einen adjektivischen Gebrauch des Wortes "operant" von einem substantivischen unterscheidet (vgl. SKINNER, 1973, S. 69), so behebt diese Unterscheidung die kritisierte Doppeldeutigkeit nur für die Laborsituation. Für die reale Lebenssituation, die nach SKINNER durch wechselseitige Konditionierung bestimmt ist, ist SKINNERS Unterscheidung bedeutungslos, d. h. die Doppeldeutigkeit ist so nicht zu beheben.
- 10 E. HUSSERL hat darauf hingewiesen, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis selbst nicht wieder naturwissenschaftlich verstanden werden darf. Sie ist ein geschichtliches Ereignis und Geschichte ist als Wirkungsbereich frei handelnder Subjekte zu begreifen: "Es wird ... offenbar vergessen, daß die Naturwissenschaft (wie alle Wissenschaft überhaupt), ein Titel für geistige Leistungen, nämlich die der zusammenarbeitenden Naturwissenschaftler ist. Ist es nun nicht widersinnig und ein Zirkel, das historische Ereignis "Naturwissenschaft" naturwissenschaftlich erklären zu wollen, erklären durch Heranziehen der Naturwissenschaft und ihrer Naturgesetze, die als geistige Leistung selbst zum Problem gehören?" (HUSSERL, 1954, S. 317 f.)
- 11 Nach behavioristischer Anschauung besagt der Begriff einer vollständigen Wissenschaft, daß ein vollständiges kausales Wissen über den Menschen möglich ist, das keinen Raum für die Vorstellung menschlicher Freiheit läßt. Die Unvereinbarkeit zwischen vollständiger kausaler Wissenschaft und Freiheit würde nicht bestehen, wenn unter ersterer nur verstanden würde, daß das kausale Wissen über den Menschen zwar begrenzt ist, daß dieses begrenzte Wissen jedoch vollständig möglich ist. In diesem Falle wäre an der Grenze kausalen Wissens Raum für Freiheit.

- 12 Eine genauere Analyse dessen, was mit "Handlung" bezeichnet wird, erfolgt unter Punkt 5.2, da für diese begriffslogische Analyse auf diesen fundamentalen anthropologischen Begriff noch verzichtet werden kann.

- 13 So findet sich z. B. im Wörterbuch der philosophischen Begriffe von R. EISLER (EISLER, 1930) unter dem Begriff Freiheit nur der Verweis auf "Willensfreiheit", wobei der Bezug zu äußerer Freiheit nicht hergestellt wird. Erst in neueren Lexika, so z. B. in O. HÖFFES Lexikon der Ethik (München, 1980) findet "äußere Freiheit" als Handlungsfreiheit ihre philosophische Beachtung.

- 14 Damit ist nicht gesagt, daß Zufall schlechthin unverträglich mit der Vorstellung von Freiheit ist. Bedeutet Zufall so viel wie Indetermination, so ist daraus sicher keine Verbindung zu einem Freiheitsbegriff zu gewinnen. Versteht man jedoch aus der Perspektive kausal-analytischer Erklärung unter Zufall jenen Bereich, der nicht mehr als kausal determiniert zu erklären ist, so scheint eine solche Verbindung zwischen Zufall und Freiheit möglich. Was aus der kausal-analytischen Perspektive als zufällig erscheint, kann ebensogut als Begrenzung des kausal-deterministischen Erklärungsschemas aufgefaßt werden. Der außerhalb dieser Grenzen verbleibende Raum böte Platz für ein anderes Erklärungsprinzip, für eine Erklärung, die auf menschliche Freiheit rekurriert. Im Bereich der Willensbestimmung ist Zufall im Sinne von Indetermination des Willens deshalb mit Unfreiheit gleichbedeutend, weil der indeterminierte Wille seine Bestimmung dann einzig aus kontingenten äußeren oder inneren Bedingungen erfahren würde. Freier Wille heißt deshalb nicht, daß der Wille bloß indeterminiert ist, sondern daß der Wille selbst bestimmt wird. Was aber unter Selbstbestimmung zu verstehen ist, wird erst deutlich werden, wenn die philosophisch-anthropologische Frage nach dem Selbst-sein des Menschen geklärt ist (vgl. 5.4 und C.).

- 15 Damit soll nicht gesagt sein, daß Freiheit mit Wunsch oder Phantasie unvereinbar ist. Gerade im Bereich des künstlerischen Schaffens, aber auch im Bereich der politischen Utopien haben kontrafaktische Wunschbilder ihren positiven Stellenwert und können als solche als Hinweis für menschliche Freiheit gewertet werden (vgl. z. B. BLOCH, 1978). Wenn hier realistisches Wollen gegen phantastisches Wünschen gestellt wird, so soll damit nicht dieser positive Stellenwert bestritten, sondern nur darauf hingewiesen werden, daß zwischen Wollen und Wünschen eine Differenzierung vorgenommen werden muß, die in der Alltagssprache nur zu leicht übersehen wird (vgl. v. WRIGHT, 1974, S. 90).

- 16 Da diese Unterscheidung später (vgl. 5.2.2) explizit gemacht werden wird, soll an dieser Stelle folgende doppelte Abgrenzung der Begriffe "Motiv", "Grund" und "Ursache" genügen:
- (1) Unter "Grund" soll nur ein rationales, planvolles Motiv verstanden werden.
 - (2) Der wesentliche Unterschied zwischen "Grund" und "Ursache" besteht darin, daß die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung deduktiv-nomologischer Art ist, während die Verbindung von Grund und Folge reduktiv-logischer Art ist.
- 17 O. SCHWEMMER weist im Nachwort zur Neuauflage der "Philosophie der Praxis" (Frankfurt, 1980) darauf hin, daß sein Begriff der zweckrationalen, argumentationszugänglichen Handlung nur einen Teilbereich menschlichen Handelns erfaßt (SCHWEMMER, 1980, S. 270 ff.). Neben Konfliktsituationen, für die er sein Modell der transsubjektiven Beratung entwickelt hat, nennt SCHWEMMER Diskrepanz- und Krisensituationen als weitere Bereiche menschlichen Handelns, die Probleme aufwerfen, die nicht durch den Begriff des zweckrationalen Handelns erfaßbar sind, und die nicht mittels transsubjektiver Beratung zu lösen sind. Wenngleich SCHWEMMER damit selbst die Begrenztheit seines Handlungsbegriffes deutlich macht, scheint er dennoch zu übersehen, daß die Komplexität menschlichen Handelns und Verhaltens nicht adäquat dadurch erfaßt ist, daß man zwischen verschiedenen Typen von Handlungssituationen und entsprechenden Handlungsbegriffen explizit differenziert, ohne die gegenseitige Verflochtenheit zu berücksichtigen. Die reale menschliche Praxis findet in einer Situation statt, die sowohl Konflikt-, als auch Diskrepanz- und Krisensituation ist. Deshalb ist ein komplexer Handlungsbegriff gefordert, der diese fundamentale Voraussetzung berücksichtigt.
- 18 Die ontologische Bedeutung von "Grund" soll im folgenden nicht deshalb ausgeschlossen werden, weil sie für das Verhältnis von "Freiheit", "Handlung" und "Verhalten" irrelevant wäre, sondern weil sich in der ontologischen Bedeutung Überschneidungen zwischen "Grund" und "Ursache" ergeben können. Derartige Überschneidungen widersprechen jedoch der methodischen Prämisse der Vertreter der analytischen Handlungstheorie, die die Frage nach der Freiheit des Handelns durch die Unterscheidung von verursachten und begründeten Ereignissen beantworten wollen. Wenn auch diese methodische Prämisse für das Folgende zunächst übernommen wird, so ist damit nicht gesagt, daß diese Prämisse geeignet ist, das Verhältnis von Handlung und Verhalten bzw. Freiheit und Verhalten adäquat zu erfassen. Im Gegensatz zu dieser Prämisse soll vielmehr später deutlich werden, daß das Verhältnis von Freiheit und

Verhalten nur auf der Basis der Überschneidung von Grund und Ursache, d. h. im Sinne der ontologischen Bedeutung von "Grund" philosophisch-anthropologisch adäquat zu begreifen ist (vgl. C.).

- 19 Wenn auch MELDEN an keiner Stelle zwischen Handlungsgrund und -motiv deutlich unterscheidet, so scheint hier doch eine klare Differenzierung notwendig zu sein. Im Anschluß an A. SCHÖPF soll unter "Handlungsgrund" nur ein rationales, planvolles Motiv verstanden werden (vgl. SCHÖPF, 1978, S. 498). Der Begriff des Handlungsmotivs ist also weiter als der Begriff des Handlungsgrundes, da dieser zugleich auch leiblich-sinnliche, affektiv-emotionale und vor- bzw. unbewußte Momente impliziert.
- 20 Daß derartige Verhaltensgesetze möglich sind, wenn Lebewesen unter artefaktischen Laborbedingungen untersucht werden, hat MELDEN betont, wenn er sagt: "Es läge kein Vorzug in irgendeiner philosophischen Lehre, die die Möglichkeit ausschlösse, daß menschliche Wesen kontrolliert werden können, daß wir sie Kraft dessen, was wir ihnen antun, unfähig, geisteskrank, unverantwortlich machen können." (MELDEN, 1978, S. 353) (vgl. dazu 7.3)
- 21 Inwieweit diese Trennung in einen Innen- und einen Außenaspekt zugunsten einer "Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten" (WALDENFELS, 1980, S. 55) zu relativieren ist, wird sich an späterer Stelle zeigen (vgl. 8.).
- 22 Dieser Differenz zwischen Körper und Leib kommt für eine phänomenologische Verhaltensanalyse, wie sie z. B. M. MERLEAU-PONTY und B. WALDENFELS betreiben, eine besondere Bedeutung zu. In der Analyse des Verhaltensbegriffs wird auf diese Differenz noch näher einzugehen sein (vgl. 8.2).
- 23 Die Bezeichnung "naiver Realismus" ist hier nicht abwertend gemeint. Phänomenologisch orientierte Ansätze, die das menschliche Verhalten zum Gegenstand haben, rekurrieren ausdrücklich auf diese naive realistische Position. So spricht B. WALDENFELS, der sich sehr wohl der Problematik eines "naiven Realismus" bewußt ist, von drei naiven Voraussetzungen einer phänomenologisch orientierten Verhaltenstheorie (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 65 ff.). Da diese naiven Voraussetzungen später expliziert werden, genügt dieser Hinweis auf eine positive Bewertung eines "naiven Realismus" (vgl. 8.1.).

- 24 KELLER scheint den Begriff der Realmöglichkeit nicht im Sinne N. HARTMANNs, der diesen Begriff expliziert hat, zu verwenden (vgl. HARTMANN, 1966). Nach HARTMANN besagt der Begriff der Realmöglichkeit, der von den Begriffen der "Wesensmöglichkeit" und der "logischen Möglichkeit" zu unterscheiden ist (vgl. HARTMANN, 1966, S. VII), die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, denn "in der Realsphäre ist das Mögliche auf das Wirkliche eingeschränkt" (HARTMANN, 1966, S. 167). Wie HARTMANN in seinem "Realgesetz der Möglichkeit" feststellt, ist in der Realsphäre kein Spielraum des Möglichen, ist "die Enge des Wirklichen auch die Enge des Möglichen ..." (HARTMANN, 1966, S. 163)

Unter HARTMANNs Prämissen bedeutet die Rede von der Realmöglichkeit der Freiheit, daß Freiheit gleich verwirklichter Freiheit ist. Damit ist aber ein Spielraum im Rahmen der wirklichen Substrukturen von Mensch und Welt, wie ihn KELLER annimmt, ausgeschlossen. Insoweit besteht also eine Differenz zwischen KELLERs und HARTMANNs Begriff der Realmöglichkeit. Hinsichtlich der Beurteilung des Verhältnisses von Freiheit und kausaler Determination jedoch besteht zwischen KELLER und HARTMANN eine Übereinstimmung, denn auch HARTMANN sieht in der menschlichen Freiheit eine "Eigendetermination", die auf einer "Vielheit von Determinationen" fußt (vgl. HARTMANN, 1966, S. 202). Freiheit und Determination sind also prinzipiell vereinbar. Nur die Verabsolutierung einer bestimmten Art von Determination (z. B. kausaler oder logischer Determination) zu einem universalen Determinismus (z. B. kausaler oder logischer Art) ist nach HARTMANN mit der Vorstellung menschlicher Freiheit unvereinbar.

- 25 SARTRE verabsolutiert dieses Moment in der Entscheidung, wenn er die voraussetzungslose, freie Stellungnahme und damit auch die totale Verantwortung des Menschen für das Faktum der eigenen Geburt oder für einen Krieg behauptet (vgl. SARTRE, 1952, S. 522 ff.). Diese Radikalität SARTRES wird allerdings später noch im Anschluß an MERLEAU-PONTY zu problematisieren sein (vgl. 8).

- 26 Aus dem SKINNERschen Terminus des "sich-verhaltenden-Systems" kann gefolgert werden, daß jedes Verhalten immer auch ein Sich-verhalten ist. Diese Folgerung ist für unseren Verhaltensbegriff von fundamentaler Bedeutung, da dann der Antagonismus von Verhalten und Handeln relativiert werden kann, indem beides auf ein und dasselbe Subjekt, das durch das Wort "sich" im Begriff des Sich-verhaltens angezeigt ist, bezogen wird. Die Ähnlichkeit zwischen SKINNERs Terminus und unserem Verhaltensbegriff ist aber nur formal-verbaler Art, da für SKINNER kein selbsttätiges Verhaltenssubjekt im obigen Sinne existiert. Unter dieser SKINNERschen Annahme wird die Rede von einem Sich-verhalten jedoch sinnlos.

- 27 Wie später noch gezeigt wird (vgl. 8.) bestimmt diese mögliche Differenz die Zweideutigkeit des Verhaltens, die ihrerseits auf eine prinzipielle Zweideutigkeit der Leiblichkeit des Menschen zurückgeführt werden muß. Explizit wird dies dadurch, daß der Mensch sich zum eigenen Verhalten verhalten kann (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 69), und daß der Mensch nicht nur als leibliches Wesen lebt und erlebt, sondern auch seinen Leib als "Leib-für-den-Anderen" reflektieren kann (vgl. SARTRE, 1980, S. 439), bzw. daß der Mensch nicht nur Leib ist, sondern auch Leib hat (vgl. PLESSNER, 1970, S. 50).
- 28 Die Kritik an HOLZKAMP, wie sie z. B. H. ALBERT, T. HERRMANN und H. KEUTH vorgetragen haben (vgl. ALBERT/KEUTH, 1973), steht unter der Voraussetzung dieser beiden Einschränkungen nicht gegen unsere spezifische Kritik an SKINNER. Die drei wesentlichen Kritikpunkte der genannten Autoren an HOLZKAMP sind:
1. HOLZKAMPs marxistische Grundannahmen sind metaphysisch, d. h. sie müßten selbst einer Kritik unterzogen und nicht einfachhin als gültig vorausgesetzt werden (vgl. ALBERT, 1973, S. 34).
 2. Die von HOLZKAMP geforderte Politisierung der Wissenschaft steht gegen das wertfreie, wissenschaftliche "Engagement für die Wahrheit" (ALBERT, a.a.O., S. 39).
 3. Die angegebene Geschichtlichkeit des Menschen steht nicht zwangsläufig gegen nomologisch verfahrenende Wissenschaften (vgl. ALBERT, a.a.O., S. 30).
- Die beiden ersten Einwände berühren zwei komplexe Problemkreise (Marxismuskritik, Wertfreiheit der Wissenschaft), die hier nicht diskutiert werden können. Zum ersten Einwand ist nur soviel zu bemerken, daß er sich mit unserer ersten Einschränkung nahezu deckt und insofern nicht gegen unseren spezifischen Gebrauch von HOLZKAMPs Methodenkritik steht. Was die Wertfreiheit der Wissenschaft betrifft - einmal vorausgesetzt es gäbe sie -, so kann sie sicher nicht von SKINNER reklamiert werden. Bei SKINNER ist das Wahrheitsinteresse seinem Interesse an der Verhaltensmanipulation untergeordnet (vgl. 7.1). Wenn nach T. HERRMANN die nomologische Psychologie kein bestimmtes Interesse impliziert (vgl. a.a.O., S. 77), so trifft dies bestimmt nicht auf SKINNERs Behaviorismus zu. Darum kann der zweite Einwand ebenso gut gegen SKINNER erhoben werden, d. h. auch dieser Einwand widerspricht nicht unserer Kritik an SKINNER.
- Entscheidend für unseren Zusammenhang ist der dritte Einwand. In dieser allgemeinen Form ist er sicherlich richtig. Konkretisiert man ihn aber, indem man ihn auf SKINNERs Methodik bezieht, so scheint er nicht unbeschränkt gültig zu sein. Wenn ALBERT behauptet, daß es zwischen künstlich hergestellter und natürlicher Realität keinen Unterschied gibt, "der für den Informations-

gehalt von Aussagen wesentlich wäre" (a.a.O., S. 27), oder wenn KEUTH in der Asymmetrie zwischen VL und Vp in der Laborsituation keine prinzipielle Differenz zur Alltagssituation sieht (vgl. a.a.O., S. 98), so sind diese Behauptungen bereits auf der Ebene der Tierexperimente unzutreffend, wie z. B. MERLEAU-PONTY auf der Ebene der Reflexe nachgewiesen hat (vgl. MERLEAU-PONTY, 1976, 1. Abschnitt). Wenn man z. B. Hunde in ihrer Bewegungsfreiheit völlig einschränkt, sie operiert, so daß die Nahrung direkt in den Magen gelangt und sie in einer reizarmen Umwelt nur bestimmten Reizen ausgesetzt, so ist es sicherlich möglich, streng nomologisch zu verfahren. Die Differenz zwischen natürlicher und künstlicher Realität und entsprechenden Verhaltensweisen braucht in diesem Fall nicht eigens hervorgehoben zu werden. Die prinzipielle, künstliche Beschränktheit des Versuchsobjekts, die HOLZKAMP am Begriff der NVP deutlich macht, scheint zumindest auf derartige Versuche zuzutreffen.

Wie wenig die allgemein-logische Reflexion von KEUTH für das Verständnis von Verhaltensphänomenen bringt, zeigt folgende Behauptung: "Menschliches Verhalten insgesamt oder bestimmte menschliche Verhaltensweisen sind aber entweder durch Kausalgesetze determiniert oder sie sind es nicht." (a.a.O., S. 103) Diesem logischen Tertium non datur entspricht - wie sich noch zeigen wird - das Verhalten in seiner anthropologischen Zweideutigkeit keineswegs (vgl. 8.). Der dritte Einwand gegen HOLZKAMP mag zwar in der allgemein-logischen Form zutreffen, in bezug auf SKINNERS Behaviorismus jedoch ist er unzutreffend. Unter beiden obigen Einschränkungen ist deshalb HOLZKAMPs Kritik in unserem Zusammenhang berechtigt.

29 Da später beim Versuch einer positiven Explikation des Verhaltensbegriffs primär von menschlichem Verhalten ausgegangen werden soll, wird im folgenden primär von tierischem Verhalten ausgegangen.

30 Der Begriff der Zweideutigkeit, der in dieser Arbeit zur Charakterisierung des Verhaltens und des Leibes verwendet wird (vgl. 8.2), darf weder im Sinne eines Dualismus noch im Sinne einer begrifflichen Undeutlichkeit mißverstanden werden. Ein Dualismus von reinem An-sich und reinem Für-sich, wie er nach WALDENFELS z. B. SARTRE vorzuwerfen ist (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 48), entspricht nicht unserem Begriff der Zweideutigkeit. Ein derartiger Dualismus führt zur Dichotomie von Außen- und Innenaspekt des Verhaltens bzw. zur Dichotomie von Erleben und Erkennen des Leibes. Auf dieser Basis des Entweder-oder ist kein adäquates Verständnis des Verhaltens bzw. des Leibes möglich.

Demgegenüber soll im Verlauf dieser Arbeit die These von MERLEAU-PONTY, daß beide Phänomene, Leib und Verhalten nur auf einer dritten Ebene, einer Zwischenebene von rei-

nem An-sich und reinem Für-sich adäquat zu begreifen sind, auf ihre Tragfähigkeit für eine Kritik an SKINNERS Begriff des Verhaltens überprüft werden. Durch den Begriff der Zweideutigkeit soll die Eigentümlichkeit des Zwischen-seins ausgedrückt werden. "Zweideutigkeit" heißt dann nicht begriffliche Undeutlichkeit. Im Sinne von Grenzwerten lassen sich beide Ebenen (An-sich und Für-sich), zwischen denen die Phänomene des Leibes und des Verhaltens anzusetzen sind, begrifflich klar bestimmen. Zweideutigkeit des Verhaltens bzw. des Leibes besagt in diesem Sinne, daß beide Phänomene, die nur in Ausnahmefällen einen der beiden Grenzwerte annehmen können, im Normalfall Anteil an beiden Ebenen haben. Das Verhältnis der Anteile variiert innerhalb der Grenzwerte und ist nie eindeutig zu bestimmen. Die Phänomene selbst stehen in einem dualen Spannungsverhältnis zwischen reinem An-sich und reinem Für-sich, das sich in der Differenz von Außen- und Innenaspekt bzw. von Erkennen und Erleben zeigt. Der Begriff der Zweideutigkeit scheint - einmal von beiden Mißverständnissen bereinigt - dieses duale Spannungsverhältnis angemessen zu erfassen.

- 32 Bei MERLEAU-PONTY ist das natürliche Ich vom personalen Ich zu unterscheiden, "das verantwortlich tätig ist, das sich auf seine leibliche Situation bestimmen kann" (WALDENFELS, 1980, S. 41). Der Leib ist nicht mit dem personalen Ich identisch, er steht ihm jedoch nicht entgegen. Als eine primordiale, präreflexive Gegebenheit stellt der Leib nach MERLEAU-PONTY eine natürliche Verbindung mit der Welt dar, die die Basis für darüber hinausgehende moralische und rationale Weltbezüge ist.
- 33 Die Frage ob ein Ableitungsverhältnis, und wenn ja, welches zwischen diesen Strukturmomenten besteht, braucht im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht erörtert zu werden. Die vorrangige Absicht dieser Strukturanalyse ist es, durch den Aufweis der fundamentalen Zweideutigkeit, der scheinbar paradoxen Dialektik jeder einzelnen Struktur, einen adäquaten Zugang zum Verständnis des zweideutigen Phänomens des Verhaltens zu gewinnen, der es erlaubt, SKINNERS Verhaltenswissenschaft in ihrer Einseitigkeit zu durchschauen. Die Frage, ob die genannten Strukturmomente im Sinne MERLEAU-PONTYs, der "die Paradoxa des Leibes, der Welt, des Dinges und des Anderen im Paradox der Zeit" begründet sieht (MERLEAU-PONTY, 1966, S. 418), auf dieses eine Strukturmoment rückführbar sind, geht über die anthropologische Fragestellung der vorliegenden Arbeit hinaus.

- 34 An den beiden letzten Zitaten wird die Problematik von SARTRES radikaler Position deutlich. SARTRES Axiom der unbedingten, bedingungslosen Freiheit des Menschen, die sich an seinem Begriff der absolut freien Urwahl zeigt, erlaubt klare Unterscheidungen z. B. in bezug auf Zeitlichkeit oder Leiblichkeit und wird deshalb hier vorgestellt. Die Klarheit der Unterscheidungen mündet jedoch bei SARTRES radikaler Durchführung in Überzeichnungen, die so nicht im Einklang mit der Intention der vorliegenden Arbeit stehen. Vielmehr soll im Anschluß an MERLEAU-PONTY versucht werden, die radikalen Gegensätze von reinem An-sich und reinem Für-sich zugunsten einer dritten Dimension aufzuheben. An-sich-sein und Für-sich-sein, Freiheitsbedingungen und Freiheit stehen nach MERLEAU-PONTY in einem dialektischen Bezug, der durch SARTRES radikale Unterscheidung zerstört wird. Die Wahl unseres Lebens findet nach MERLEAU-PONTY "immer nur statt auf dem Grunde bestimmter Gegebenheiten", da wir nur als leibliche, psychologische und geschichtliche Strukturen sind (vgl. MERLEAU-PONTY, 1966, S. 517). SARTRES Behauptungen, daß das Für-sich sein Sein nur außerhalb hat, und daß ich immer die Möglichkeit habe, meine Zukunft absolut neu zu wählen, sind in diesem Sinne einzuschränken. So hilfreich SARTRES klare Unterscheidungen einerseits zur Verhütung von Verwechslungen sind, so unhaltbar sind sie andererseits in SARTRES radikale Überzeichnung.
- 35 Wenn D. v. USLAR hier von Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit der Horizonte spricht, so gilt der analoge Einwand wie gegen SARTRE. Im strengen logischen Sinn kann der Mensch als endliches Wesen nicht über unendliche Möglichkeiten verfügen. Berücksichtigt man dies, so kann die Rede von einem unendlichen Horizont z. B. der Erinnerung nicht aufrecht erhalten werden. Besser wäre es, von einer bedingten Offenheit zu sprechen.
- 36 Da hier zunächst der Bezug zum Anderen als ein Strukturmoment des Selbst in ihrer eigenen Dialektik dargestellt werden soll, kann der Zusammenhang zwischen diesem Strukturmoment und der Leiblichkeit bzw. der Weltlichkeit erst im nächsten Abschnitt zureichend expliziert werden. Insofern muß an dieser Stelle eine noch ungenügende Bestimmung des Leibbegriffes in Kauf genommen werden.
- 37 Wenn hier zunächst wieder SARTRES radikale Differenzierung dargestellt wird, so gilt analog wie vorher (vgl. 8.1.2.1) die Einschränkung, daß diese Radikalität so nicht belassen werden soll. Eine Relativierung dieser zunächst klärenden Radikalität erfolgt später (vgl. 8.2.3).

- 38 In ähnlicher Weise ist bei HEIDEGGER die Räumlichkeit des Daseins durch den Charakter der "Ent-fernung und Ausrichtung" bestimmt (HEIDEGGER, 1977, S. 110). In der Ent-fernung, d. h. in der Näherung von etwas, wird nach HEIDEGGER, das An-sich der wahren Welt durch das Dasein erfaßt. Die Ausrichtung bzw. die Orientierung erfolgt "notwendig in und aus einem je schon Sein bei einer "bekannten" Welt" (HEIDEGGER, 1977, S. 109). Der Raum befindet sich nach HEIDEGGER "nicht im Subjekt, noch betrachtet dieses die Welt, "als ob "sie in einem Raum sei, sondern das ontologisch wohlverstandene "Subjekt", das Dasein, ist in einem ursprünglichen Sinn räumlich" (HEIDEGGER, 1977, S. 111).
- 39 Die anthropologische Entsprechung des Phänomens der Räumlichkeit des Leibes findet sich in PLESSNERS Begriff der Grenze (vgl. PLESSNER, 1965, S. 99 ff.). PLESSNER macht am Grenzphänomen den Unterschied von belebten und unbelebten Körpern fest.
Im Falle des unbelebten Körpers gehört die Grenze als "virtuelles Zwischen" nach PLESSNER "weder dem Körper noch dem anstoßenden Medium allein an, sondern beiden, insofern das Zu-Ende-sein des Einen der Anfang des Anderen ist" (PLESSNER, 1965, S. 103). Ein unbelebter Körper ist demnach zwar begrenzt, hat aber keine Grenze. Ein belebter Körper dagegen hat nach PLESSNER eine Grenze: "Die Grenze gehört reell dem Körper an ..." (PLESSNER, 1965, S. 103) Durch die Grenze grenzt sich ein Lebewesen vom umgebenden Medium ab und schafft sich so seine Umwelt. Die Umwelt ist darum für das Lebewesen nicht einfach eine ontische Vorgegebenheit (im Sinne SKINNERS), sondern das Resultat von Eigenaktivitäten des Lebewesens. PLESSNER bezeichnet deshalb Lebewesen als "grenzrealisierende Körper" (PLESSNER, 1965, S. 126; vgl. auch: 1976, S. 94 f.).
- 40 Wenn hier und im folgenden exemplarisch die Rede von Gebrauchsgegenständen ist, so bedeutet das nicht, daß die Sinnhaftigkeit von Kulturobjekten allein auf Gebrauchsgegenstände beschränkt ist. Der exemplarische Bezug auf Gebrauchsgegenstände erfolgt zum einen darum, weil die Verhaltenswelt zunächst und zumeist aus Gebrauchsgegenständen besteht. Zum anderen illustriert der Zusammenhang von Verwendungszweck und Gebrauchsgegenstand die, in dieser Arbeit postulierte Erweiterung des Sinnbegriffs. Der enge Begriff des rein intellektuell erfassbaren Sinnes ist demnach innerhalb eines weiten, existentiellen Sinnbegriffs zu verstehen. So unterscheidet sich z. B. der intellektuell erfassbare Sinn eines Gedichts nicht prinzipiell vom Sinn irgendeines Werkzeugs.

Während im Bereich der Kulturobjekte die existentielle Sinnerfassung gegenüber einer kontemplativen Analyse z. B. kausal-analytischer Art nach allgemeinem Verständnis dominiert, scheint dies nicht für den Bereich der Naturobjekte zuzutreffen. Im Sinne der neuzeitlichen Naturwissenschaften scheint zumindest alles Seiende, das unterhalb der tierischen Existenzform einzuordnen ist, mehr ein kausal-determiniertes, beliebig manipulierbares Geschehen als ein existentiell sinnvoller Prozeß zu sein. Die heute so viel beklagte Diskrepanz von Ökonomie und Ökologie gibt ein beredtes Zeugnis für diesen Tatbestand. Gerade die momentane Diskussion der Umweltproblematik zeigt aber, daß eine rein naturwissenschaftliche Einstellung gegenüber Naturobjekten, die auf der extremen Verallgemeinerung einer Wahrnehmungsmöglichkeit des Menschen beruht, an ihre Grenzen gestoßen ist. Wie z. B. H. PLESSNER in seinem "Gesetz der natürlichen Künstlichkeit" bereits ausgedrückt hat, handelt es sich bei der Entgegensetzung von Natur und Kultur um eine anthropologisch zweifelhafte Unterscheidung. Eine existentielle Wahrnehmung, d. h. eine Wahrnehmung, die auf Sinn und Bedeutung des Wahrgenommenen im Kontext des Zur-Welt-Seins ausgerichtet ist, ist gegenüber Naturobjekten nicht nur möglich, sondern auch gefordert. Unter einem weiten Sinnbegriff, der auch biologisch-vitale Zwecke impliziert, besteht zwischen Natur- und Kulturobjekten, die man grob in Kunst- und Gebrauchsgegenstände einteilen kann, kein prinzipieller Unterschied. Da an dieser Stelle der Zusammenhang von Welt und Leib bzw. Wahrnehmung und Verhalten aufgezeigt werden soll, genügt der exemplarische Bezug auf Gebrauchsgegenstände.

41 Wenn NUTTIN von "Konstruktion" spricht, so ist nicht klar, ob er damit das meint, was oben "Konstitution" genannt wurde. Es scheint, daß Konstruktion und Motivation zusammen erst die Konstitution ausmachen, d. h. daß die Konstruktion ein Teil der Konstitution ist.

42 Die Experimente von E. v. HOLST, durch die er Eigenaktivitäten des zentralen Nervensystems unter Ausschluß von Außenreizen nachweisen konnte, belegen nach NEUHAUS die selbständige Eigenaktivität beim Tier auf physiologischer Basis und stehen so gegen die behavioristische Vorstellung eines passiv-reaktiven Organismus: "Durch diese und andere Versuche ist der Nachweis geführt, daß im Zentralnervensystem autonom wohlkoordinierte rhythmische Aktivität vorhanden ist, die der Peripherie zugeleitet wird. Für spontane Aktivität ist auf solche Weise physiologisch eine Grundlage zum Verständnis angebahnt." (NEUHAUS, 1969, S. 18)

43 Ein Versuch, den Normbegriff in den Verhaltensbegriff zu integrieren, findet sich in WALDENFELS Aufsatz "Verhaltensnorm und Verhaltenskontext" (in: WALDENFELS, 1980, S. 286 ff.). Wesentlich ist dabei, daß WALDENFELS die Relevanz des Verhaltenskontextes auch für normative Handlungsbegründungen aufzeigt. Im Gegensatz zu einem rein rationalen Begriff der Motivation, wie er nach WALDENFELS den Normenbegründungsversuchen von HABERMAS und APEL zugrunde liegt (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 289 ff.), geht WALDENFELS vom Verhaltenskontext aus, der einen mittleren Bereich zwischen der Sphäre des rein Faktischen und des rein Normativen bildet und der so offen ist für situierte Ansprüche (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 297). Dem Ansatz zu einer motivationalen Ethik nahe (vgl. 6.3), bestimmt WALDENFELS eine rein rationale kontext-unabhängige Motivation als einen Grenzfall, der nur verallgemeinerbar ist, wenn man den Bereich des praktischen Verhaltens auf moralisches Handeln einengt (vgl. WALDENFELS, 1980, S. 304). Da wir jedoch das gesamte praktische Verhalten im Auge behalten wollen, müssen wir hier vom Normalfall einer mehrdeutigen Verhaltenssituation ausgehen, in der situierte Ansprüche an das Verhaltenssubjekt gestellt werden.

44 Wenn hier von Teleologie die Rede ist, so ist dieser Begriff mehrdimensional zu verstehen, d. h. er soll biologisch-vitale, psycho-soziale, sozial-historische und ethisch-politische Ziele und Zwecke beinhalten. Ist nur die biologisch-vitale Ziel- und Zweckebeine gemeint, so wird der Begriff der natürlichen Teleologie verwendet.

LITERATURVERZEICHNIS

- ADORNO, Th. W., Negative Dialektik, Frankfurt am Main, 1966
- ALBERT, H., und KEUTH, H., Kritik der kritischen Psychologie, Hamburg, 1973
- ALLPORT, G.W., Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit, Meisenheim, 1970
- ANSCOMBE, G.E.M., Intention, Oxford, 1957
- APEL, K.O., Transformation der Philosophie, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1976
- ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, Stuttgart, 1978 (reclam)
- AUGUSTINUS, A., Der freie Wille, Paderborn, 1953²
- BECK, L.W., Akteur und Betrachter, Freiburg/München, 1976
- BERELSON, B. und STEINER, G.A., Menschliches Verhalten, Weinheim, 2 Bde., 1969 und 1970
- BERITASHVILI, I.S., Concerning Psychoneural Activity of Animals, in: Cole/Maltzman, 1969, S. 627 ff.
- BERTALANFFY, L. v., ... aber vom Menschen wissen wir nichts, Düsseldorf/Wien, 1970
- BLOCH, E., Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde., Frankfurt am Main, 1978
- BÖHLER, D., Konstituierung des Handlungsbegriffs, in: LENK, H., 1978, S. 161 ff.
- CHISHOLM, R.M., Die menschliche Freiheit und das Selbst, in: POTHAST, U., 1978, S. 71 ff.
- CHOMSKY, N., A Review of B.F. Skinner's Verbal Behavior, in: Language, 1959, S. 26 ff.
- CHOMSKY, N., Sprache und Geist, Frankfurt am Main, 1970
- COLE, M. und MALTZMAN, I. (Hrsg.), A Handbook of Cotemporary Soviet Psychology, New York/London, 1969
- CORRELL, W., Programmirtes Lernen und Lehrmaschinen, 1965, bei Westermann

DAVIDSON, D., Actions, Reasons and Causes, übersetzt in: POTHAST, U., 1978, S. 365 ff.

EISLER, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin, 1930

FAHRENBACH, H., Heidegger und das Problem einer "philosophischen" Anthropologie, in: Durchblicke, M. HEIDEGGER zum 80. Geburtstag, Frankfurt am Main, 1970, S. 97 ff.

FAHRENBACH, H., Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in: RIEDEL, M., 1972, S. 15 ff.

FAHRENBACH, Artikel: Mensch, in KRINGS, 1973, S. 888 ff.

FICHTE, J.G., Die Bestimmung des Menschen, Hamburg, 1979, (bei MEINER)

FLÜGGE, J., Skinner versus Skinner, in: Neue Sammlung, 1969, S. 56 ff.

FLÜGGE, J., Zur Pathologie des Unterrichts, Bad Heilbrunn, 1971

FØLLESDAL, D., Handlungen, ihre Gründe und Ursachen, in: LENK, H., 1979

FREYTAG LÖRINGHOFF, B. v., Die logische Struktur des Begriffs Freiheit, in: SIMON, J., 1977, S. 37 ff.

GADAMER, H.G. und VÖGLER, P., Neue Anthropologie, Bd. 5, Stuttgart, 1973

GEHLEN, A., Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt am Main, 1962⁷

GEHLEN, A., Moral und Hypermoral, Frankfurt am Main, 1973³

HAMPSHIRE, S., Handlung und Selbstbewußtsein, in: POTHAST, U., 1978, S. 462 ff.

HARTMANN, N., Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin, 1966³

HEGEL, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt am Main, 1976, (stw)

HEIDEGGER, M., Sein und Zeit, Tübingen, 1977¹⁴

HEIDEGGER, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 1954

- HEIDEGGER, M., Was heißt Denken?, Tübingen, 1954a
- HEIDEGGER, M., Platons Lehre von der Wahrheit, Bern, 1954b
- HEIDEGGER, M., Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main, 1953³
- HEMPEL, C.G., Philosophie der Naturwissenschaften, 1977²
- HOFFMEISTER, J., Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg, 1955
- HÖFFE, O., Lexikon der Ethik, München, 1980²
- HÖFFE, O., Das Modell des Aristoteles, München, 1971
- HÖFFE, O., Sittliches Handeln: Ein ethischer Problemaufriß, in: LENK, H., 1978, S. 617 ff.
- HÖFFE, O., Artikel: Sittlichkeit, in: KRINGS, 1973, S. 1341 ff.
- HOLZKAMP, K., Verborgene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie, in: GADAMER, 1973, S. 237 ff.
- HUME, D., Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Stuttgart, 1967, (reclam)
- HUSSERL, E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hamburg, 1977, (bei MEINER)
- HUSSERL, E., Husserliana, Bd. VI, Den Haag, 1954
- JASPERS, K., Einführung in die Philosophie, München, 1971
- KAMBARTEL, F., Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie, Frankfurt am Main, 1974
- KAMITZ, R., Positivismus, München/Wien, 1973
- KANT, I., Werkausgabe suhrkamp taschenbuch wissenschaft in 12 Bänden, Hrsg. von W. WEISCHDEL, Frankfurt am Main, 1968
- Die Abkürzungen sind wie folgt zu lesen:
- | | |
|----------------|---|
| KrV: | Kritik der reinen Vernunft (Bd. III und IV) |
| KpV: | Kritik der praktischen Vernunft (Bd. VII) |
| KU: | Kritik der Urteilskraft (Bd. X) |
| GMS: | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Bd. VII) |
| Anthropologie: | Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Bd. XII) |
| Prolegomena: | Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik (Bd. V) |

- KEITER, F., Verhaltensforschung im Rahmen der Wissenschaften vom Menschen, Göttingen, 1969
- KELLER, W., Das Problem der Willensfreiheit, Bern, 1965
- KENNY, A., Zwischen Grund und Handlung, in: POTHAST, 1978, S. 379 ff.
- KRAIKER, C., Psychoanalyse - Behaviorismus - Handlungstheorie, München, 1979
- KRINGS, H., System und Freiheit, Freiburg/München, 1980
- KRINGS, H., (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, 6 Bde., München, 1973
- KUHLENKAMPFF, A., Artikel: Erkennen, in KRINGS, 1973, S. 397 ff.
- LANDMANN, M., Philosophische Anthropologie, Berlin, 1969³
- LENK, H., Handlungstheorien - interdisziplinär, Bd. 2, München, 1978 und 1979
- LEONHARD, H.-W., Behaviorismus und Pädagogik, Bad Heilbrunn, 1978
- LÈVI-STRAUSS, C., Das wilde Denken, Frankfurt am Main, 1968
- LEYHAUSEN, P., Säugetierkunde und Verhaltensforschung am Menschen, in: KEITER, 1969, S. 71 ff.
- LORENZ, K., Über tierisches und menschliches Verhalten, Bd. 2, München, 1970
- LORENZEN, P., Szientismus versus Dialektik, in: KAMBARTEL, 1974
- MARCUSE, H., Der eindimensionale Mensch, Darmstadt, 1979¹³
- MEGGLE, G., Analytische Handlungstheorie, 2 Bde., Frankfurt am Main, 1977
- MELDEN, A.I., Free Action, teilweise übersetzt in: POTHAST, U., 1978, S. 329 ff.
- MERLEAU-PONTY, M., Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin/New York, 1966
- MERLEAU-PONTY, M., Die Struktur des Verhaltens, Berlin/New York, 1976

- MILL, S., Über die Freiheit, 1974, Stuttgart (reclam)
- MÖLLER, J., Menschsein: ein Prozeß, Düsseldorf, 1979
- MOORE, G.E., Prinzipia Ethica, Stuttgart, 1970 (reclam)
- NICKLIS, W.S., Elementares Verstehen oder gesteuertes Verhalten?, in FLÜGGE, 1971, S. 95 ff.
- NIETZSCHE, F., Werke in 3 Bänden, hrsg. von K. SCHLECHTA, Frankfurt am Main/ Berlin/ Wien, 1976⁶
- NEUHAUS, W., Sinnesphysiologie und Neurologie der Tiere und ihre Bedeutung für die Verhaltensforschung am Menschen, in: KEITER, 1969
- OELMÜLLER, W., (Hrsg.), Normenbegründung - Normendurchsetzung, Paderborn, 1978
- PATON, H.J., Der kategorische Imperativ, Berlin, 1962
- PARREREN, C.F. v., Lernprozeß und Lernerfolg, Braunschweig, 1966
- PAWLOW, I.P., Die bedingten Reflexe, München, 1972
- PLACK, A., Ohne Lüge leben, DVA, 1978
- PLATON, Sämtliche Werke hrsg. von E. GRASSI, Hamburg, 1977¹⁶
- PLESSNER, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin, 1965²
- PLESSNER, H., Die Frage nach der Conditio humana, Baden-Baden, 1976
- PLESSNER, H., Philosophie und Gesellschaft, Baden-Baden, 1979
- PLESSNER, H., Philosophische Anthropologie, Frankfurt am Main, 1970
- POPPER, K., Logik der Forschung, Tübingen, 1973⁵
- PORTMANN, A., Zoologie und das neue Bild vom Menschen, Hamburg, 1956
- PORTMANN, A., Entläßt die Natur den Menschen?, München, 1970
- POTHAST, U., Seminar: Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt am Main, 1978

- RIEDEL, M., Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Freiburg, 1972
- SARTRE, J.P., Das Sein und das Nichts, Hamburg, 1952⁶ und 1980 (vollständige Ausgabe)
- SCHELER, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern, 1962⁶
- SCHELLING, F.W.J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart, 1977 (reclam)
- SCHOPENHAUER, A., Preisschrift über die Freiheit des Willens, Hamburg, 1978 (MEINER)
- SCHÖPF, A., Die Motivation zum sittlichen Handeln, in: Zschr. f. philos. Forschung, Bnd. 32, 1978, S. 494 ff.
- SCHULZ, W., Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen, 1976
- SCHULZ, W., Vernunft und Freiheit, Stuttgart, 1981 (reclam)
- SCHWEMMER, O., Theorie der rationalen Erklärung, München, 1976
- SCHWEMMER, O., Philosophie der Praxis, Frankfurt am Main, Neuausgabe 1980
- SCHWEMMER, O., Praktische Begründung, rationale Rekonstruktion und methodische Überprüfung, in: LENK, H., 1978, S. 535 ff.
- SKINNER, B.F., Fallstudie zur wissenschaftlichen Methode in der Psychologie, in: CORRELL, W., 1965
- SKINNER, B.F., Futurum Zwei, Hamburg, 1970
- SKINNER, B.F., Wissenschaft und menschliches Verhalten, München, 1973
- SKINNER, B.F., Jenseits von Freiheit und Würde, Hamburg, 1973a
- SKINNER, B.F., Was ist Behaviorismus?, Hamburg, 1978
- SPAEMANN, R., Naturteleologie und Handlung, in: Ztschr. f. philos. Forschung, Bnd. 32, 1978
- SPAEMANN, R., Artikel: Natur, in: KRINGS, 1973, S. 956 ff.
- STEGMÜLLER, W., Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart, 1969⁴

TAYLOR, C., Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt am Main, 1975

THORNDIKE, E.L., Psychologie der Erziehung, Darmstadt, 1970³

UEXKÜLL, J. v., und KRISZAT, G., Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Hamburg, 1956

VOSSENKUHL, W., Schwierigkeiten transzendentaler Normenbegründungen, in OELMÜLLER, 1978, S. 82 ff.

WALDENFELS, B., Vorwort zur "Struktur des Verhaltens", in: MERLEAU-PONTY, 1976

WALDENFELS, B., Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt am Main, 1980

WATSON, J.B., Behaviorismus, Köln/Berlin, 1968

WITTGENSTEIN, L., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main, 1977

WFIGHT, G.H. v., Erklären und Verstehen, Frankfurt am Main, 1974

WRIGHT, G.H. v., Das menschliche Handeln im Lichte seiner Ursachen und Gründe, in: LENK, H., 1979, S. 417 ff.

LEBENS LAUF

Name: Michael Eppinger

Geburtsdatum: 25. 9. 1952

Geburtsort: München

Eltern: Sebastian Eppinger, kaufm. Angestellter,
Ingeborg Eppinger, geb. von Stransky

Schulbildung: 1959 - 1963 Volksschule an der Fürsten-
rieder Straße
1963 - 1972 Max-Planck-Gymnasium in München
1972 Abitur

Studium: WS 1972 - SS 1974 Architektur an der
TU München
WS 1974 - SS 1977 Lehramt für Volksschulen
an der erziehungswissenschaftlichen Fakultät der LMU München
2. 9. 1977 Erste Prüfung für das Lehramt
an Volksschulen
ab WS 1977 Philosophie, Pädagogik und
Theologie an der LMU München

